

هذه مشاية من حواشي الاشارات
موسومة ومعرفة بالحقايق
مع حاشيتها ميرزا جان
على جبينها الرحمة
والغفران



بسم الله الرحمن الرحيم

(قال المحاكات بل يكفي في اثباته
اما مجرد ملاحظة تصوراته وانظر
السابق) اقول لا يذهب على
من تنبع فصول الكتاب ان كثيرا
في الاحكام المصدرة بالثنية يستنبط
من النظر في الفصل السابق على
طريق الفكر والاكتساب من خلال
بعضها مما يكون استنباطها من الفصل
السابق لا على سبيل الاكتساب
فالفرق بين البعض الاول وبين
المصدر لا يفظ الاشارة اما بسهولة
الاكتساب فيها وعدمها في الاشارة
واما بان مقدماته حصلت في الفصل
السابق عليه بخلاف الاشارة ثم
المصدر بالثنية كما جاز اثباته وبيانه
بصور اطرافه كما هو المشهور فقد يكون
بالتمثيل الزيل للنفا من نفس الحكم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم
المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآتيه في سخط
التقرير خري بنا الآن ان نفرض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله
مفيض الكمالات انه ولي الخيرات قوله (هذه اشارات) انك قد عرفت
فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتمهيد حكم
لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته
او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى
سهولة الحصول حتى يخرج الفروع من القوة الى الفعل مثلا اذا اقرر ان كل
انسان حيوان وكان منا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان
تفصل من انضمام المقدمتين ان زيد حيوان فهو الفروع فيكون نسبة
الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل
نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان رأبهم اتفاق الاصول واثباتها بالبرهان
حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل
كالاصول الجمل والجمل كالافروع فثبت اتفاق الاصول لتكون الجمل معلومة يادني

البدهي على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات التمهيدية كما قالوا في الجزئيات
المستنبطة من القواعد التطبيقية البدئية وبعد ما علمت حقيقة الحل فلا ينبغي عليك توجيه المقال (قال المحاكات
والاصل مقدمة كلية يصلح آه) اقول الفروع غضايف للاصل فليتم اخذ المقدمات في تعريف الغضايف الاخرى

تجربيا بل لأن المنهج التجريبي لا يثبت كالتجربة بل هو العلم بالضرورة متقدمة على العلم في التفتيش اللهم إلا أن يقتصد بالفرج
غير المعنى لا ضابط إلا أصل كالأصل هو لو بدل المقدمة بالضرورة لكأنه أحسن لأن كون الشيء مقدمة إنما يحصل بعد جملته
جزأ السبب والمراد بالصغرى ﴿ ٣ ﴾ والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزءا للتيسر لتناول

الاصول والقوانين المنطقية
التي تكون جزئية لها. كما سولها
بدية كقولهم كل موجبتين
كائنتين من الشكل الاول يتبع موجبة
كافية فان جميع جزئيات هذا الاصل
تكون بدئية مستغنية عن القوانين
المنطقية ولهذا كان العلوم التيسر
المنظمة كالهندسة والحساب التي تكون
برايتها واضحة على الهيئة الجزئية
البدئية لا تحتاج الى القواعد
الكلية المستنبطة هي منها زيادة
احتياج لكن قد ينسب عليها بهذا
الاصول للاصولية والقضية الكلية
التي ليست لها جزئية حتى تحتاج
الى استنباطها منها اصلا لا بطريق
التشبيه لا يسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات
السد بيهية ثم انما بعض المنطقين
لتوجيهه تعيد الصغرى بكونها
سهلة الحصول بان هذا المقياس
التحصيلي وانما لاخراج كون القضية
الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى
قضية جزئية مستنبطة منها
ومن صغرى لا يكون سهل الحصول
فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالنسبة
اليها وانه يظهر لمن تتبع مواد
الاستدلال ان المساعدة هي المقدمة
الكلية التي يسهل تعرف احوال
الجزئيات عنها فلا يقال كون الشيء
والاثبات لا يستلزم ولا يرتفعان قاعدة
بالنسبة الى كون زوايا المثلث متساوية

تنبيه فخصي التنبيهات بالجل قوله (وانا اعيد وصيتي) فيه ثلثة اوجه
الاول انه كان يعني مما سري من المشايخ الكبار القيس منه وضع هذه الكتاب
وقد كان الشيخ بوصيه قبل تأليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب
ان يضمن به ويحفظ الا من اهله ومستعديه فلا يتذكر تلك الوصية وقال
انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف غلابد ان يصور ترتيب كتابه
على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتأخرة في ذهنه زل ههنا ذكرها
بعزلة الا عادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستدلال ابي ساعد
وصيتي وهي ان يضمن بهذا الكتاب وحيث لا حاجة الى عذر قوله
(ان هذين التوحيين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضمن
بفن الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة ضرورية اراد الشارح ان يعذر
عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها
الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة
غير محبة فن لم يرق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة
خباوة فلا بد ان يضمن عليه لانه حيث لا يكون ايقاع شيء في غير موقفه وعلى
هذا يكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمسوسات والعقل مدرك للكلية فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع
ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكلية هو النفس
لانها تدرك الجزئيات باكة الوهم والكلية بالقوة العقلية لكن الفها بالحس
والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما تحكم على العقولات المجردة باحكام
المسوسات فلا جرم يقع في الغلط فالعارضنة بين الوهم والعقل هي انجذاب
النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله (والناظر
فيها يحتاج الى من يدبر يد العقل) والعقل هو تلك النفس تدرك بها المجردات
والذهن قوة النفس مهابة نحو الاكتساب والفكر حركة لا ينسحب الى المبادئ
لترجع عنها الى المطالب والناظر هو منه يق الفصل نحو العقول
وانما يخص التجريد بالعقل لأن المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين
المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يتمكن العقل المجردات وخص
الذهن بالتجريد لا يخلو لم يكن للذهن تجريد حتى يميز بين مبادئ المطالب وغير مبادئ
لم يكن مبادئ الاكتساب والفكر بالتصفيه لان الحركة لو كانت مشوبة
بالشوائب لا يثبت ما هي اليه والناظر بالنسبة فيق لأن التصديق اذا كان

فلسافيين انتهى واقول كلام المحاكم لا يخلو من اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث ظاهرا ان كل
انسان حيوان وكل حيوان متفهم سهل الحصول آه والناقشة في ان عمل الحيوان على زيدا لا يحتاج الى استنباط اصلا
لانه من مبادئ العقلية ويرد على هذا الوجه انه يلزم خروج بعض مسائل الفلسفة عن ان يكون قانونا

مع أنهم باسرها اشتدوا في رسم النطاق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل كذا لما اشتهر بينهم أن معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون النطاق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون أحداثا ما متصرا بل متصرا فان قلت لعل هذا القائل يلزم ان تلك المسائل يكون قانونا بالقياس

على سبيل التدة في كان اقرب انساها الى الله في و تقرب في البسقي
ظاهر قوله (والجواهر يطابق على اوجود لا في الموضوع) المصدر
نوعان غير مشتق كالغريب ومشتق من الاشياء الجاهدة كالصخر من الحجر
والجواهر من الجواهر ولا بد ان يكون معناه مشتقا على ذلك الاسم
الجاهد فلهذا بين معنى الجواهر وههنا اشكال وهو ان يقل معنى الصيرورة
اما ان يتبر في مفهوم الجواهر اولا فان لم يتبر فهو ان يكون ما خوذ
من الجواهر بمعنى الكين لا في موضوع وان ادبر فلا يجوز ان يكون ما خوذ
من الجواهر بمعنى الحقيقة لان لا جسم ايت بما لا يكون - فابق فتصير
مقتضى والجواب انه لا شك ان معنى الجواهر صيرورة الشيء جوهر الكين
الجواهر اذ لا بد من الكين لا في موضوع لا يكر ان يؤخذ الجواهر على انه
حقيقة في معناه اذ هي الصيرورة والاهم صيرورة الشيء جوهر ايت ما لم يكن
وهو محمول ولا بد على انه يحرك كانه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام
لا وهذا التماس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه
مركب من المادة والصورة وتجاوز العلم به لم يكن مقصودا فيه غير
ما نفع واما ان اخذ الجواهر بمعنى الحقيقة فلا يخاف ايا ان يؤخذ الجواهر
على الحقيقة اذ هي الصيرورة وهو غير جابر لان صيرورة الشيء حقيقة بعدما
لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة
وبار ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعني
تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا
يعلم تعريف ما قبل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبت المتكلم
وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عنه المصنف والجسم
الجوهري معرفة فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر **قوله** (واهم)
ما في هذا النمط يشغل على مباحث الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم
ليس بمركب من الاجزاء التي لا تجزى ثم في انه مركب من مادة والصورة
ثم يشرح في بيان احوالهما وفي انشاء بينهما يثبت تناهي الابعاد
والمبحث عن الاجزاء التي لا تجزى وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات
المادة والصورة وحوالهما انتهى فقد خلطه بمباحث الطبيعي بالمباحث الالهية
والما خلط ذلك لان العلم الاول حين شرح في التعليم بدأ بالطبيعي لان قاعدة
التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي

الى جزئيات مستبظة من صغريات
سهولة القول كما في قولهم الكل
مثلا جنس الخمسة والمقول على
كثيرين مختلفين في المطابق في جواب
ما هو فصل للجنس لان ما ذكرت
من التصريح والتعذر انما هو في الماهيات
الحقيقية دون الاعتباريات اذ كل
ما اختلف داخلها كان ذاتيا لها
اما جنسا او فصلا وكل ما اختلف
خارجا عنها كان عرضيا على ماهو
المشهور بينهم فانت هذا القائل ذهب
الى ان المراد بالاقول على كثيرين
في تعريفات الكلبيات الخمسة
ما يكون مقولا لها بحسب نفس
بالامر حتى لا يلزم كون الانسلاف
جنسا بالقياس الى الفرس والجار
وايضا واكثر في القول على كثيرين على
ما هو مجرد فرض العقل ادخل العرض
العام في الجنس والخاصة في الفصل
في الماهيات الحقيقية لان العقل يشبه
فيها بين الجنس والعرض العام
وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز
حمل الاول على كثيرين مختلفين
في جواب ما هو وحمل الثاني على
كثيرين في جواب اي شيء هو
في جوهره والقول بان اطلاق القانون
على مثل هذه القاعدة له على سبيل
التقليد والتوسع بما لا وقع له والجواب
ان صدق الجنس على مفهوم الكلي
شلا ليس بمجرد عرض العقل بل

بحسب نفس الامر فلو حمل القول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ما هو مقول بحسب اقرب
فمنش الامر كان مفهوم الكلي داخلا فيه ولم يلزم محذور قليلا مل ويرد على ما ذكره من المثال انه سهو لان القاعدة
بالنسبة الى شيء القايعة اي الفرج لا بد ان يكون محمولها هي المحول في القايعة وكذا لا بد ان يكون موضوعها

اهم من موضوعه وشئ منه بما لم ينفذ في كون الشيء والاثبات لا يمتدحان ولا يرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث متساوية
لثلاثين واطه من طغيان العلم (قال المحاكات ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل) اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان
التفاصيل مستفادة من الجمل ٥ ٥ على ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب ولا شك ان الاستفادة منه اجلى

واظهر بالقياس الى الاستفادة ناسب
التنبهات للجمل او يقرر لما كان
العلوم الاجالية اظهر واسعه
واقص بالقياس الى التفصيلية
والتفصيلية اخفى واكثر واكمل
بالقياس اليها وكان اشبه
بالنظريات كما ان الاجالية اشبه
بالبدييات ناسب التنبهات للجمل
هذا واما ما ذكره صاحب المحاكات
فبدر عليه ان هذا انما يصح لو كان
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
الاحكامات المصدر بالاشارة وهذه
محملات لها ولا يخفى على المتبحر انه
ليس كذلك واصل مرادة لما كان
الجمل مستفادة من التفاصيل
كما ان الفروع مستفادة من الاصول
ناسب التنبه للجمل وتوجه عليه
انه حينئذ لا شك انه كما يستفاد الجمل
من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل
من الجمل في كثير من المواد فينبذ لوجه
لاختصاص الجمل بالتنبه بل لو قال
وتنبهات على تفاصيل لكان مثل
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان
وجه اختصاص التنبه بالجمل
لا بالاصول لوجه اختيار الجمل على
التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق
الشريف قدس سره وجه
آخر وهو انه لما كان معظم الفرض
من الاصول فروعها ومن الجمل
تفاصيلها ولما كان التفريع

اقرب البناء جرى الشيخ على وتبرر تعاميه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحفة في ماهيته المؤلفة
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسبجي بيانهما
في علم آخر يكون ذلك دغدغة لا تسلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي
لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يدخل اليه المقاصد فان المقصود
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى
واما تناسي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما سيجي ولهذا اورد في اثبات الكلام
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة امور ذوات المبادئ الابعاد الوقوف على مبادئها والمحسوسات
على الاطلاق مبادى ومن جهة وقوعها في التغير يادة في المبادئ فالمبادئ اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم وثبت عني به العدم
المطلق بل عدم شئ عما من شأنه ذلك الشئ وتفصيل ذلك مذكور
في المقالة الاولى من طبيعيات السقاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن بالفعل واللام يمكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي
من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال انه موضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح وعرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة
والمرض واللام يمكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حقيقة
استعداد الحركة والسكون هي الجوه من الموضوع لا حقيقة الحركة والسكون
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي نومائل
للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض
ذاتية ومالم يعلم وجوده استعمال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل

محوها الى نظر زائد ونجسم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات
الاصول والتنبهات للجمل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول
والتنبهات للجمل باعتبار الفرض المقصود منها انما ذكره بل عليه فاندفع ما اوردته عليه بعض المحققين من ان هذا

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات لفروع الالاصول والتبهمات للتفاصيل لا للجل ولا يرد على هذا الوجه يقتضي
مناسبة الاشارات لفروع الالاصول والتبهمات للتفاصيل لا للجل ولا يرد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهيل
عليك تعريفها وتفصيلها لان كون التفصيل اسهل من التفرع ﴿ ٦ ﴾ لانا في اشتراكهما في مطلق

السهولة اذ لا شك انه بعد تفصيل
الاصول كان استخراج الفروع
اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكات
لما كان التفصيل كالاصول) اورد
عليه المحقق الشريف قدس سره
بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ
في صدر الكتاب سهل عليك
تفريعها وتفصيلها دلالة على انه
للتفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع
من الاصول واجاب عنه بعض
المحققين بان ما ذكره في المحاكات
لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ
لان الجمل مأخوذ من التفصيل ابتداء
ثم للتفاصيل مستفادة منها دوما
واستحضارا كما ان من اراد ضبط
امور يستفصلها اولاً ثم يضبطها
بجمل لا يحتاج في التفصيل في ثانياً
الحل الى استقصاء جديد اقول المتبادر
من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء
وتفصيلها واحداً منها منفردة متميزة
خصوصاً اذا جعل قريناً وعدلاً للتفرع
المراد منه تفصيل الفرع واستخراجه
جدواً لا دوماً ولعله قدس سره
حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع
من الاصول اوجب الى ذلك والا وفيه
بين قال المحاكات فيه تلك اوجه اقول
ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو
انه للمذكر في أول كتابه ما يدل على
ان تفصيله سهل بالنسبة الى من اخذ
الطائفة بيسره وكذا ذكره انه

العلمي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف
على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة
من المسائل توقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي
لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة
ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل
العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب
ان معرفة حقيقة الجسم مخوفة على اثبات المادة والصورة واما على
سائر احوالها فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكل
كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف
على معرفة النسب التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل
للالهي فلانها احوال لا تخضع الى المادة في الوجود فان البحث هناك
اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك
غنى عن المادة الرابع ان في الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل
الطبيعي امان في الجزء فلان عدم التركيب من الاجزاء التي لا تجزى
من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة
للأجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عند هم متصل
واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم لا تجزى
فيكون هذا بمخاض عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي
الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك
ظاهر لا قال غاية ما في هذا البيان ان التجزئة والتناهي من عوارض
الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة
الحركة والسكون لا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة
الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج
من القوة الى الفعل في مادة قبحه الطبيعي اتم له في احوال تعرض
الاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضوح ذلك استفراؤك
المباحث الطبيعية بمحاجتها والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى
او تجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهية
في الانقسام والصغور الاخر بحث عن تناهيه ولاتناهية في العظم والتناهي
واللاتناهي اتم بعرضان للجسم عن جهة السادة اما التناهية فظاهرة

يستصحبها من يسهل ولا ينفخ بالاصح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ
الطائفة بيده ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلاً لها فينبغي ان يضمن بها ويحفظ عنه ثم صرح ثانياً بما علم التزاما
فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اريد وحيتي واكره القاسمي هو اني

اوصى مرة بعد اخرى والنفس كره بمذاولي ويقرّب عنه بحسب المعنى قولك ليك وسعدك البيا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وتأتيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ متأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الذي يابغة وقد جرت العادة بتأخيرها ومطابق التصنيف ٧ فيكون مضافا لتعيد الوصية المذكورة في آخر الكتاب

(قال المحاكات فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكمالات لا يخفى عليك ان استفاد من كلام الاول ان المعاني الجزئية اذا لم يكن متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن الوهم مدركا لهل ومعلوم انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية فتبين ان يكون مدركها العقل لكنه لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل العقل مدرك لما عداها اذا العقل مدرك للجزئيات المجردة والكمالات وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها انما يدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات المحسوسة او المنطقة بها ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة لكننا اذا راجعنا وجدنا اننا لم نجد ان شيئا من الجزئيات المجردة مكان مدركا لها على الوجه الجزئي فاما انما يدرك انفسنا بالعلم الحضورى وليس الكلام فيه ونذكر نفوس غيرنا وسائر المجردات الاخر بالوجود الكلية فصرح في الكلام الاول والثاني بما لا مجال للنزاع فيه وحصل مقصودنا ثم لا يخفى ان بناء كلام صاحب المحاكات على ان المراد بالعقل القوة الخيرية التي للنفس لا النفس وهي ان الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا ينسب اليها

مما يجيى واما للانهاية فلانه ليس ظنم النهاية مطلقا بل عدم النهاية مما من شأنه ان يكون متاهيا فان قلت لو كان كذلك لكان العلم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا برضى الجسم الطبيعى نعم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلوم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله (الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى) الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائمه وهو العرض وبعد ثالث مقاطع هما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كافي الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فرمى بتزول وتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بيمينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناسط الجسمية ليست فرضي ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجودا ممكن الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فتقوله يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة مطلقة فالمراد باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المرافقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشافوان استعمالها في مواضع عديدة الامثلة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس بشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقولنا قد الثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن

المعارضة بخصوصها والافقيد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على المقولات بان لها حيزا وجهتها الى غير ذلك (قل المحاكات والآنم صيرورة الشيء جوهرها ببسب ما لم يكن وهو محقول يمكن منع استهلاله بالسند ما ذكره بعضهم من ان المصور السطحية للجواهر كانت كيفا في العقل

واذا جدت في الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة وانقلا باحقيقة بل الصيرورة الحقيقة أن يصير زيدا مثلا عمرا بان كان هناك شيء يكون زيدا وعمرا لابان زالت صورة الزيدية وحصلت صورة العمريه مثلا على ما صرح به الشارح في شرح كلام الشيخ في التمهيد السابع من الكتاب ﴿ ٨ ﴾ قلت لاشك انه بطلق في العرف

او اللفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى فيقال في التعارف المشهورة صار الماء هواء بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان اطلاق الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم ان اطلاق لفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون اطلاق التجوهر المأخوذ في مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز ان يكون المأخوذ المفهوم الحقيقي للفظ التجوهر هو المعنى المجازي للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشيء في قوله صيرورة الشيء مجوهره بعدما يكن هو الجسم اذ الكلام فيه ويشعر به ما ذكره المحقق الشريف قدس سره حيث قال لا متاع لخلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء كان الجوهر جنس له او لازما للماهية قلت الكلام بعد محل نظر لما صرح به الشارح في التجريد من ان الجوهرية من نوان المعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا وان حل المعقول الثاني على معنى يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق في كتاب التجريد المعقول الثاني على ما هو من لوازم الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثاني العارض

ان يفرض فيه بهتان متقاطعان لا التلثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجواهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهره وليس يتبين بهتان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التبرل وثانيها الجسم التعليمي وهو الحكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة فالحكم جنس يشتمل المتصل والمفصل ويخرج بالتصل المتصل بقوله له الابعاد الثلاثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلاثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلاثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبار ثلثة جهات ثلث والى هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهم لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشعة التي تغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي به لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلاثة وتوضيحه انه حشوما بين السطوح فانه ينتهي في اى جهة كانت بالسطح ولا شك بان الجسم المربيع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيهما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا مريد على هذا التصور للجسم التعليمي قوله (وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور) واعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان هذا التعريف حده الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم

الذي لا يحاذي به امر في الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال ﴿ ان الجسم ﴾ بهذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجمل ولا يقتضى تقديم المصنوع على المصنوع اليه تقدما ذاتيا بل يكفي فيه التقدم بالذات لانهم قالوا يصدق الجمل في القديما بالزمان وايضا قد يقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون محمولة على الجاهل بخلاف الذات

الذات حتى جعل بعضهم المجمولية مع ما للعوارض وعدمها مع ما لذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى من منطق
الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالمادية خواص وعوارض تكون للمادية عند ذلك الوجود ويجوز ان
لا يكون له في الوجود الاخر ٩ وربما كانت له اوازي يلزم من حيث المادية ان المادية تكون متفردة

اولا ثم لزمها شيء هذا كلامه وهو
صريح في ان اوازم المادية مستندة
الى المادية ومتأخرة عن وجودها
المطلق فتحقق الضرور والجميل
بين المادية وبينها (قال المحاكات الان
صيرورة الشيء حتمية بعدما لم يكن
محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره
انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا
ما الحقيقة هي المادية الموجودة
فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة
ثم نصر حكمة واستدبه عليه ان الحقيقة
الواقعة في تفسير لفظ الجوهر تزدول
المعدوم والموجود تشاؤله ايها
واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى
يتناول الموجود الخارجي والمعدوم
الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى
الاخص كانت بمعنى المادية الموجودة
في الخارج فلم تزدول المعدوم الخارجي
وجعل الموجود الواقع في تعريف
الحقيقة على الموجود المطلق فامد
لم ذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات
لما كان لها مفهومات وحقايق
كان لها حدود بحسب الاسم بحسب
الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن
لها المفهومات لم يكن لها حدود
الا بحسب الاسم لان الحد بحسب
الذات لا يكون الا بعد ان يعرف
ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع
في اول التعاليم من حدود الاشياء
لما يبرهن على وجودها في انتهاء العلم

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد
فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارة ولا شك
ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليليا فيكون بينه
وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ويكون المادية الركبة منهما اعتبارية
لاحتمالية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم
الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قدم في علم يزعم ان الجسمية المحققة
انما هيقتها تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل انقوم لما حاولوا البحث
عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوا بحرير محل النزاع فنصبوا له علامة
خاصة به شاملة لافراد كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح
فقد تصدى للمباحثة على التزل وتقرر جوابه عن الاول انه انما بطل
جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع والموجود لاني
موضوع ضابط على واجب الوجود فوكل جسد الكائن واجب الوجود
مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لاني موضوع
ليس مادية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم قدم جنسية
المردوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطنة على المادية
المحدودة والاقبلية ليست محمودة على الجوهر بالمواطنة فهي لا يكون
فصلا بل الفصل هو المابل للابعداد وهو شيء ما من شأنه قبول ابعاد وفيه
فطر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر بطلان الجسمية في ذلك الوجه
بل بينه بوجوه اخرى منها انه لو كان الجوهر جسدا لكان في انواع التي ختمه
مشاركة فيه وتمتازة بعصول وتلك الفصول ان كانت اعراض لم تقم
الجوهر بالعرض وان كانت جواهر تدرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول
اخر ويلزم التسلسل وجوابه اننا لم احتياج الفصول الى فصول آخر
وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع
وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليهم على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها
اننا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون
ما عينه على ذلك الاستغناء والمادية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

انها هي حدود بحسب شرح ١٠ الاسم ثم لما ثبت وجودها وبرهن عليه صارت تلك الحدود بينهما
حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لا ينبغي على الناظر فهمها انها صريحة في ان المراد من الوجود التأخوذ
في مفهوم لفظ الحقيقة هو الموجود الخارجي فاندفع ما اورد به بعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة في تفسير

الجوهر للمعدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الا فيه كيف والمعدوم المطلق لا ذات له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه كل مقول في جواب اي شئ هو في جوهره اي في ذاته وكأله اراد ان الحقيقة تنسول المعدوم الخارجي تنسول الجوهر له مقصود المسترض من ان الحقيقة ١٠ هي الامة الموجودة مطلقا

فلا رد ما اورده عليه انتهى
وذلك لما عرفت ان الوجود المأخوذ
في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود
الخارجي لا المطلق ثم اوسل المراد
هو والوجود المطلق نقول صيرورة
الشيء موجودا مطلقا محال على رأى
هكذا المحقق لانه صرح بارجح
الشيء شبه يقتضى ان يكون للمجهول
تحقق قبل وجود تحقق المجهول
اليه ويمكن ان يقال جعل الشيء
موجودا مطلقا مأخر بالدات عن جعل
الشيء اي الجعل المتعلق بنفس الشيء
وهذا التقدم يكفي لتقدم المجهول على
المجهول اليه لان عملية ذات المجهول يكون
متقدما حيث يذ على المجهول اليه وار لم
يمكن تحققها ووجودها متقدما عليه
وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من
ان عملية الدات متقدم على الوجود
طرد يمكن ان يقال ايضا ان صيرورة
الشيء موجودا مطلقا وان كان
محالا على رأى هذا المحقق لكن
المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو
الموجود المطلق بل الامة الموجودة
بالوجود المطلق فاللازم تقدم
الوجود المطلق على هذا المركب
لا محذور فيه بل هو ضروري هذا
بما ذكر قدس سره بعده وايضا
مد ان صيرورة الشيء حقيقة
بعد ما لم يكن كصيرورة
شئنا او جسمنا محال لان

الجوهر بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عديمين وخارجين عن الماهية
وكذلك اذا غسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلية
مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال
بالاحتمال على الجزم ومنه ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون
بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة
فطاهر واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهر تركب
الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنس لها لبساطتها
وجوابه انه لا يلزم من عدم حنسية الجوهر لاجزاء الهيات ان لا يكون
جنسها هو وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول ان القابل
الابعاد لو كان فصلا لكان مدته اعنى قابلية الابعاد جزءا للجسم وليس
كذلك بل هي عرضي كما ذكره الامام بمعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ
من قول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ
من الدات وهذا كالكتاب المأخوذ من الكتبة والمضاحك المأخوذ
من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل
فصل اعنى الذات التي من شأنها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل
مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مدته وهو الجوهر الذي من شأنه
الناطق لا ينفق اول هذا اعتراف بان الابعاد ليس بفصل وهو
المطلوب وثانيا ان الذات التي من شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم
او ميو لا واياما كان فهو ليس بفصله قطعاً اما لذات فلان الفصل
ليس هو هو بل جزئه واما الهيول فلانها ليست محمولة على الجسم
اثنى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال
جذع لان مفهومه مأخر عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به
ان ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس
المعدود او افراده فهي ليست بفصول بل كانت قوله اي شئ من شأنه
قبول الابعاد الثلاثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه
من الامور العامة او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول
الابعاد فرض فلا يكون مبدأ الفصل قوله (ثم افاد ان الجسم يكون
اما مؤلفا) طابتن ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة
الجسم اعم مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا يدهنك
من تجر ومحل النزاع مرة ومعاو في علم النظم ان تجر ومحل النزاع

وم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به محل فتنشأ عن اعتراض اشبه بالعارض
دعاه ان لفظ الجوهر المشتق من الجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ماصدق عليه مفهوم
لجب الله كانت ان صيرورة الشيء اسما لا محال كان خروجا عن البحث ويقرب منه ما اشار اليه

المحقق المذكور بأنه لم يتم به أصل الأدعي وهو أن الجوهر ليس مشتقاً من الذات والحقيقة أفما ذكره على هذا التوجيه لا ينبغي كونه مشتقاً من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا أقول وعلى هذا يمكن أن يقال على صاحب المحاكمات في دعوى امتناع صبرورة ﴿ ١١ ﴾ الشيء حقيقة بالمعنى المراد أي صبرورة الشيء فرداً لمفهوم

لفظ الحقيقة والماهية أن كون الإنسان مثلاً ماهية من الماهيات أمر عرضي له وجميع العرضيات مجعولة بحصول الجاصل فصحيح أنه صار ذاتاً وماهية على أن الماهية والحقيقة من المقولات الثابتة وكانت منفكة عن الشيء في الوجود الخارجي فإذا كان الشيء الموجود في الخارج صار موجوداً في الذهن واتصف بكونه ماهية وذاتاً فيه صدق أنه صار حقيقة وماهية فتأمل (قال المحاكمات أو على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسماء) أقول لا ينبغي أن التوجيه الذي ذكره للكلام منقول عن الإمام بعيد عن اللفظ وبحاج إلى تكلف لا ينبغي على الناظر (قال المحاكمات ومن هذا يعلم تزييف ما قيل أن الوجه في هذا المقام) قال المحقق الشريف قاس سره لأنه الجسم التعليمي وقد أورد المتكلم في تعريف الجسم الجوهرني فتأمل من ذلك بحسب فهم المصلي أن المتكلمين يزعمون أنه عرض فاراد إثبات جوهرية وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء على أنه رسم الجسم الطبيعي فن ابن أبيهام دعوى العرضية بمجرد ذلك التعريف أقول صكون هذا التعريف مما ذكره الحكماء أيضاً لا ينافي إيهام العرضية وكذا كونه رسماً لأن رسم الجوهر لا بد أن يكون محمولاً عليه

بأمرين أحدهما بإيضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر إلى الإيضاح والآخر بتقرير الأقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركاً بين للطبيعي والتعليمي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الأجزاء والمادة والضرورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث لما كان الجسم متواطياً على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعاً في المركب بل في المفرد حرره بذلك فزال الإيهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى انتهى بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شوع في تحرير الأقوال حتى يقضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الأربعة كلام لأن ههنا ستة أقسام إذا الجسم إما أن يكون فيه أجزاء بالفعل أو بالقوة فالأول يمكن له أجزاء بالفعل أصلاً فاما أن يكون الأجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية فالأول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وإن كان فيه أجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الأجزاء متممة الانقسام أو ممكنة الانقسام فإن كانت متممة الانقسام فلا يخلو ما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين أو لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وإن كانت الأجزاء ممكنة الانقسام لا يخلو ما أن يكون تلك الأجزاء أجساماً صغراً وهو مذهب ذي المقراطيس أو لا يكون أجساماً صغراً وهو مذهب بعضهم فإن من الناس من يقول بتركيب الجسم من السطوح وتركيبها من الخطوط بالفعل فالخبر في هذه المذاهب الأربعة فاسد لأن ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لأنه إما أن يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل أو لا يكون بعضها حاصلاً بالفعل ويكون بعضها حاصلاً بالفعل ويمكن الأدعي عن هذا المقام بأن القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فإنهم طائفتان طائفة وهم الأشاعرة القائلون بأن المركب من الجوهر بن جسم وطائفة أخرى يزعمون أن المركب من الجوهر الفرد لا يكون جسماً إلا إذا كان طويلاً عريضاً عميقاً فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطاً ثم يتركب الخطوط فتكون سطحاً ثم يتركب للسطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً إلا يقول أحد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير وأعراض وذلك ظاهر وأما مذهب ذي المقراطيس فليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم أو حرر

مواطاة وحقيقة العرض لا يكون محملاً على الجوهر مواطاة الابتداء بل فهذا يعني للإيهام المذكور نعم لو قال هذا القائل لأنه الجسم التعليمي وقد أورد الحكماء والمتكلمون في تعريف الجوهر فتأمل من ذلك أنه عرض فاراداً زالة هذا الجوهر بإثبات جوهرية لكان الظاهر وأصوب (قال المحاكمات) فوجب على الشيخ إثباته وإيضاحه (الظاهران) وجودهما

واحوالهما من ثمة اثبات وجود الجسم ومن قبل المرادى التصديقية (قال المحاسنات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالعقل آه) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا ١٣ ثبت للموضوع هو خصوصية

الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تدبر كون القيد داخلا ولا كون الجمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه (قال المحاسنات اما انها مصادرات فيه فان اثبات موضوع العلم اه) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي والاول ان اشمل من الثالث من جهة جريانها في غير الطبيعي واشتلت اشمل منهما من جهة شموله لبحث التلازم والشخص دون الاولين هذا ورد على الاول اما ان سلم ان العلم بوجود اشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت اشئ للشيء فرع ثبوت المبت له فكذا اثبات اشئ للشيء فرع لاثبات اشئ في نفسه قلت اما المقدمة الاولى فمنوع والاشكل الامر في حل الوجود المطابق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالايمان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت اشئ للشيء لا يفتك عن ثبوت اشئ في نفسه وعند هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثاني واوسلم فلا نسلم انه اذا كان ثبوت اشئ للشيء في عامل ثبوت اشئ ومتأخرا عنه كان اثبات اشئ للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه وايضا لو كان

محل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كاقسلة الابام في المنطق والمباحث الشرقية لكان مذهبه فيه مذهبها خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو ما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقرطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا يشهد انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احوالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يثبتون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليذهب من قاعلية الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله (ومن الناس من يظن) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تنهاى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب مناسفا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الخش فلهذا بدأ بإبطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينقسم الى اجزاء لا اتصال بينهما في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الاعلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد الفسفة وههنا سواء لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب براجح ولا انه ما استند الظن الى نفسه وامان قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم يتناقض مع الظن وجوابه ان الظن بطابق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدر ذلك في المنطق الثاني ان هو لام القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينقسم منها الجسم وهي الفاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء مكان منزومه في تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اثبات الشيء للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشيء

من هذا القبيل فيلزم توقف الشيء على نفسه والافلازم التخصيص والاستثناء في المقدمة التي جزم بها العقل مطلقا ولا ينبغي ايضا ان اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع في الخارج وحينئذ نقول

اهل الاحوال المتبعة في العلم الثابت فيه للموضوع في الذهن بان يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم لو قيل مانحن فيه
ليس من هذا التبيل لكان صوابا ويمكن دفعه بان المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع لا يمكن
في العلم الذي كان الموضوع ١٣ موضوعه فالمراد موضوع اذا ثبت له المحمول في الذهن

كان الموضوع مرضوعا باعتبار
وجوده في الذهن دون الخارج
فاللازم على هذا الاصل انه لا يثبت
الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق
الشريف فان قيل طلب اعراض
ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم
بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو
الوجود فلا يتوقف على العلم به
والا يلزم الدور والتسلسل وكذا قول
من الوجه الثاني فان الوجود ليس
عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات
الخاصة الخارجية بناء على كونه
مشتركا بينها اقول ما ذكره
من السؤال الذي مرجعه التخصيص
في المقدمات اليقينية العقلية بما ذكره
الامام وقد عرفت فساد فان مثل
هذا التخصيص انما يليق بالمقدمات
الخطائية دون البرهانية واما ما ذكره
من الجواب فليس جوابا عن السؤال
المذكور لان صاحب المحاكات بنى
كلامه على فرض كون الوجود
من الاعراض المطلق في العلم وادعي
انه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على
كون الوجود داخل في تلك الاعراض
فلا يراد بكون الوجود مستثنى
من الحكم بان ثبات الشيء للشيء فرع
لا ثبات الشيء في نفسه لم يدفع
بان الوجود ليس من الاعراض
الذاتية لشيء بناء على انه بعم جمع
الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل
وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكم تحقيق الحق بمحض
البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الزمانية التي لا تعتبر
مطابقتها للنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين
اما اولها فانه على خذلان مذهبهم وحقارة مطالبهم حتى افهم
انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتماد به واما ثانيا
فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكم
اذ انرق في مدارج الكمالات التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان
هذا الاعتقاد انتفش في ذهنهم انتفاشا ريبا يمنع من التصديق بالمقدمات
اليقينية سلك اهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها
واستخرج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف
في اعتقادهم حتى يمكنه تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب
الحكماء في سلف اذا حاولوا تهديد قاعدة التعاليم الابتداء في الاستدلال
بالشعر لا يراثة الخذل ثم الخطابة حتى يجدي الطن بالمطاب ثم الجدل
للاقناع والالزام عند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق
اعني ابراهيمين اقاطعة ولم يكن للشعر والخطابة دخل في امثل هذا المطلوب
بداء الشيخ بساؤل طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم
وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاشنان احدهما
ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم انه لو انقسم
الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو يخالف لما يدعون
والثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهرا للزوم واما الذي
لا يلزم فلاخير ان ولهذا فصلها عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول
منها تقرير المذهبهم والباقية تهديدا للنقض فلن قلت لم خصص التقرير
بالاول والنقض بالواقف مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل
وان كان يفيد التقرير الا ان الاول بمحض التقرير دون النقض والواقف
بالعكس وهذا على طريقة ما فعله ناقضوا الامور والوضع مطلوب
الجدل اما ابطال او اثباتا والجدل اما ناقض الوضع وهو السائل
واما حافظه وهو المحجب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات
وعتماده السائل على ما سلكه وكان مادة قدما الجدليين ان اخذوا

ان يجعل وجهها على حدة على هذا المطلب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح
المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والامم يجوز ان يبحث فيها
عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشعبة في امر مرضي هو الوجود

الطلق او الخارجى وحتئذ يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقود مخصوصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
 فلا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كتنقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بما يخص
 الواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه قدس سره يهدم ❦ ١٤ ❦ ما اجاب به عن السؤال

المذكور اذ بعد التخصيص يختص
 الوجود بالوضوع الذى يجب
 عن اعراضه الذاتية في العلم المعروض
 وان كان في نفسه محل نظر اذ التخصيص
 في الوجود ان كان بكونه وجود
 الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان
 بكونه مبدءا للممكنات لم يكن الدليل
 المذكور لاثبات الواجب مفيداً له
 (قال المح فلا نهى احوال لا يحتاج
 الى المادة آه) قبل كلامهم في تقسيم
 الحكمة الى اقسامها يدل على ان
 هذا التقسيم على ملا حطة حال
 الموضوع انه معتبر الى المادة في
 الوجود والتعلق واثنان فقط او غير
 معتبر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها
 حال المحمول انه مما يعتبر الى المادة
 ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن
 عن الهوى والصورة تحت عن
 امور لا يفتر نفس تلك الامور الى
 المادة لان المادة لا يفتر الى نفسها
 وكذا الصورة لا يفتر الى الهوى
 في التعلق وهو ظاهر ولا في الوجود
 لان الامر بالعكس واقول مرادهم
 بكونه الموضوع مملا يفتر او يفتر
 هو الموضوع وان من حيث هو
 موضوع لادته وسيجي ما يزيدك
 يسأل والوجه الذى ذكره مردود
 بان مباحث الهوى والصورة
 يمكن ارجاعها الى مباحث الجسم
 الطبيعي وهو مما يفتر الى المادة

مقدمات من حفظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستقبحوا منها ما ينافى
 ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه
 القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة
 في الثلثة الا انه جعل فيما سيجي اختلاف عرضين سببا آخر فيبين كلامه
 منفاة وفائدة دخول فدى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء
 الصلبة لا تنحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع
 بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بافظ قد على ذلك والفرق بين الكسر
 والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه
 والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم
 والفرق انهما يوردان الى الافراق في الخرج دون الوهم والفرق والفرق
 بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرق العقلى لا يقف اما ان الوهم
 يقف فيها فلو جهين الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن
 الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على
 ادراك الامور الغير المتناهية لا سيقدر من ان القوى الجسمانية لا تقوى
 على افعال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وعى متناهية
 وحيث يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف
 فلانه يتعلق بالكليات المستقلة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير
 المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له في القسمة ولقائل ان يقول السؤال
 في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة
 بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست
 من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون
 الوهم قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس
 يقاسم بل اقسام المنصرف هو القوة التخيلية ويمكن الجواب عنها
 بان الوهم هو الحائض على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان
 القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني
 والصور والناسم والمركب والمفصل بواسطتها بل الحقيقي يقتضى
 ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في المحسوسات
 بعمل الاول الوهم فيه مدخل ولما لم يكن اغير الوهم من القوى الحسية دخل
 في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

في الوجود والتعلق فلم يثبت بما ذكره ❦ ون تلك المباحث من الآلهى مطلقا قال الشيخ ❦ والاعمال ❦
 في الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها في الآلهى وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
 الاول ولكن ليس المبحوث عنه في هذا التلمح حالها في المادة بل فهو الوجود الذى لها واذا اخذنا هذا المقسم

مع الاقسام الأخرى اشتركت في ان فهو البحث عنها ماهو من جهة. معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو مقصد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير مقصد وبالمادة وكان لا يخرج منه تعلق ما يبحث ١٥ عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المتسم في الانفجار الى المادة ماهو في جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وما ذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المتبر ماهو في جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فلا حظ فيه حال المحمول فتأمل (قال المحاكات فلان عدم التركيب من اجزاء لا تجزى من اعراض الجسم الطيبى) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السبب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم المسكة لم يكن عارضا لاستحالة تركبه من اجزاء لا تجزى عند علم فلا يكون ذلك من شأنه وامان مامن شأنه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه في اعدام المسكات فالصواب ان يقال ان في الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للجسام اقول ما ذكره بقوله فالصواب هو - و مراد صاحب المحاكات فصرح عند قوله احد هـ بالبحث عن تناهى الجسم ولا تناهى في الانقسام والصفر فلو قال قدس سره فالاول يدل قوله فالصواب لكان اولى (قال المحاكات ولان تجزية

والاعمال الحسية فهو الوهم وقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة بنا فيه قول الشيخ فيما يأتى لاسيما الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما اما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفره مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة وكل ما يقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لانسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا نسلم امتناع طرياق الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في الفوس لمطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللفظ باحاطة ما لا ينتهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر وما حيدبت تناهى المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو ممنوع اذ دلالة عليه قطعه وايضا ان ار يد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد به انه لا يقدر على ادراك اقسامه وقسمته لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يلزم ان ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المعنوية وغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وحينئذ يدفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان جزءا لا تجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تلف الاجسام من الاجزاء لانه مالم يلاق الاجزاء لم يتلف بالضرورة واشانى الحكم الرابع وهو ان الجزء الاوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

الاجزاء آه) قال المحقق الشريف قدس سره اراد ان تجزى الاجزاء انفصال بعضها عن بعضها وبعدم تجزيتها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للجسام المتفصلة بعد اتصافها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال طرعا بالافقوة وان اراد بالجزء امكانها فهي عارضة لجميع الاجسام الموجودة من حيث

هي اجسام اقول بناء كلامه على حل تجزيه الاجزاء على تجزيه الجسم الى الاجزاء لا على تجزيه الاسماء في انفسها الى
الاجزاء ولا ينفق ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين
بأن المراد تجزيه الاجزاء انقسامها بالذات الى اجزائها او بعدم ﴿ ١٦ ﴾ تجزئتها عدم انقسامها كذلك

مع أن من شأنها ذلك وكلاهما من
عوارض الاجزاء التي هي اجسام
طبيعية لا تاذق قسما الجسم بنصفين
مثلا ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين
وامسكتنا من القسمين فالصفتان قد تجزئتا
الى نصفين الذن هم ربع الجسم وكل
من الربعين لم تجزئتا مع انه من
شأنهما ذلك وانصافا والربعين
اجسام طبيعية فصيح ان تجزئتا
الاجزاء او عدم تجزئتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية اقول
ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الاراد
عن كلام صاحب المحاكات وذلك
لان تجزئتا الاجزاء وعدم تجزئتها
بهذا المعنى وان كان عارضا للجمع
الاجزاء الموحدة بالفعل لكن هذا
لا يكفي في صدق القضية الكلية
بل لا بد من العروض لجميع الاجسام
الطبيعية بان يقال كل جسم فاجزائه
اما كذا واما كذا ولا يخفى انه لا يصدق
على الجسم الذي لم يكن الاجزاء
بالفعل ان اجزائه مقسم بالفعل او غير
مقسم لكن من شأنه الانقسام
اذ تحقق هذا الحكم فرع لتحقيق
الاجزاء وايضا التجزئ او عدمه
من احوال الاجزاء لا الجسم الذي
له اجزاء فالتجزئ وعدمه لا يشمل
جميع الاجسام التي لها اجزاء وان
شمل اجزئتها كالم يتناول الاجسام التي
ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا
مضى على ما هو المشهور في تحرير

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبها عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث
لولا لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يكون بلاقيهما بالاسر
او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلثة احكام الاول يجب الوسط
الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف
الجسم منها لا يجب ازديا الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجد ازدياد الحجم
ولا يتحقق التأليف واليه انما يقول وهو مناقض للحكم الثاني الثالث انهما
لا قبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام والبعض اشار بقوله
ومع جميع ذلك مستلزم المطلوب كما أتى وان لم يلاقهما بالاسر يبطل الحكم
الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احد
الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه
فتجزئ الوسط فظهر كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب
الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين
لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول
والثاني متعينان يساعدان الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم
للتجزئ وهو عند هذا تم النقض ثم انه حث لم ينع هذا القدر لما بين امر
الحكيم ليس هو الا لازم بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما يطول شيء
يطريق الا لازم ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتبرح بعد الا لازم
الى ساو ك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه
ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة
لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاتا صلا او يكون ملاقاتا بالاسر فابطال النقيض
لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقات الاجزاء
ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر
موضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر
حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انطرا احدها اننا لانسلم ان الاول بالملاقاة
بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن
التماس وانما يلزم لوقتنا بوجود تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز
ان يكون بعض الاجزاء متاخلا وبعضها غير متداخل يتالف الجسم
من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين
عن التماس لانهم قالوا الوسط في ترتيب يحجب الطرفين عن التماس

﴿ لا اله الا الله ﴾

المسئلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزئ تجلوا الموضوع كل جسم ومادكره
صاحب المحاكات وتبعه المحققان من جعل التجزئ صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض او انقسامها الى
الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيقة للتجزئ لان ثبوت التجزئ للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

ليس له اجزاء لا يصدق ان اجزائه اما كذا او اما كذا واما معمله على انه بيان لما هو الموضوع في المسئلة حتى كان
المسئلة ان كل جزء اما يتجزى اولان العرض الذاتي المطلوب امتيانه الجسم الطبيعي هو اما كان التجزى وعروضه للاجسام
من حيث هي اجسام اى ١٧ عروضه للجسم الاجسام بمجرد نور لانه عرض ذاتى شمل لا فرا

لاذهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التمس والترتيب ان يؤلف
الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط
المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة
وغير متداخلة فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملاقات او لا فانه يمكن ملاقاته
فلا تألف وان كان ملاقاته فاما ان يلاقى جميع الاجزاء المتداخلة جميع
الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولاً ولاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء
على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء
حيث لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر لان سلم
انه يقتضى التجزئة فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير
الجهات لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان
ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى
وايضاً الجهتان والطرفان ان كانا متلاقين لم يكن الوسط حاجباً وان كان
بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثالثها التقص بافصول
المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فيتغاير جهاتهما واطرافها
مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذى لساكن اجزائها
يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحادها والجواب ان الفصل
المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا يعنى ان له طرفين
احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد
عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله
(فيبقى غير ما قبله) الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حالان
حال المماسية وحال النفوذ وهو يلاق شيئاً من الوسط في حال المماسية
وشيئاً آخر منه في حال النفوذ فلو ادعى بيان المغايرة بين الشئيين من الجانبين
فقال الشئ الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشئ الملاقى
من الوسط حال المماسية واليه اشار بقوله فيبقى غير ما قبله وبالعكس
واشار اليه بقوله والقدر الذى اقبله دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو
يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة
المماسية والنفوذ وتنام المداخلة وهو يلاق شيئاً من الوسط حال المماسية
وشيئاً آخر حال النفوذ وشئاً آخر حال تمام المداخلة فاللاقى من الوسط

الموضوع على الاطلاق وذكر عدم
التجزئة معه على سبيل الاستطراد
كذا عدم التناهي فانه لا يعرض
لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان
اريد انه حينئذ عارض لجميع الاجسام
ولا يخص بالاجزاء على ما يشربه كلام
المحاكمات فناقشة تندفع بتقرير الكلام
ولا يتوجه على المقصود بل الظاهر
في المقصود ذلك لا قولنا كل جسم
غير مركب من اجزاء لا يتجزى معناه ان كل
جسم فاجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية
وعنده هذا يظهر ان حل التجزئة على
ما ذكر المحقق هو الصواب لانه
المقصود كون تلك الاجزاء قابلة
للانقسام الى الاجزاء لانها قابلة
للاغصال الواقع واغصان بعضها
عن بعض ثم تختار المراد التجزئة
بالقول وهو شامل لجميع الاجسام مع
مقابلته لان كل جسم فاما اجزائه
فهو جوده منقسمة الى اجزاء كذلك
او غير منقسمة الى اجزاء موجودة
بالفعل مع ان من شأنه ذلك وهذا
ايضاً مما يمكن توجيه المسئلة به واما
ان اجزائه اما منك لبعضها عن
بعض او متصل واحد فلا يلقى بان
يكون توجيه هذه المسئلة ونقول
حينئذ انصاف الاجزاء بعدم الانقسام
انها يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء
ولاشك ان اجزاء المتصل الواحد
موجودة بوجه الكل وهذا الوجود يمكن

بصدق الحكم الالجبى عليها كما يكتفى ٢ بصدق الحكم بالحكم بالحر والبارد عليها اذا كان بعضه حاراً وبعضه
بارداً ولو سلم فتقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه موجودة بقوة لا ينقسم الى الاجزاء لموجودة
ومن شأنه ان ينقسم اجزائه بقوة ومثل هذا لا يقتضى الوجود الجسم (قال المحاكمات والتناهي واللاتناهي انما يعرضان

للجسم من جهة آء) واعترض عليه الحق الشريف بقدر سره بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي
عما من شأنه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يتمتع عروضة الجسم على مذهبهم فكيف
يكون اللاتناهي فيه مأخوذا على انه عدم ملكة عارضه واجاب ﴿ ١٨ ﴾ عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكات بيان حال
التناهي واللاتناهي في العظم
كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة
مما سيجي فانه اشارة الى برهان
تناهي الابعاد وليس فيما سيجي بيان
تناهي الجسم في الانقسام
وكما انه ترك بيان التناهي
في الانقسام واللاتناهي فيه لانه
قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء
الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعى
اقول فيه بحث اما اولاً فلان كلام
السيد المحقق قدس سره هو ان
صاحب المحاكات جعل الدعوى
ان التناهي واللاتناهي في الانقسام
والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم
مما يعرض الجسم بسبب المادة وما
جعله دليلاً عليه بقوله اما النهاية
فظاهر مما سيجي آء انما يستلزم كون
التناهي واللاتناهي في العظم يعرض
الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان
التناهي واللاتناهي في الانقسام
والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله
مقصود المحاكات بيان حال التناهي
واللاتناهي في العظم آء عين الاعتراف
المطلوب المعترض واما ثانياً فلان كلام
السائل في آن ما من كون نفي التركيب
من اجزاء لا يتجزى وتناهي الابعاد
من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى
لا يكفي في ضحك كون البحث عنهما
من مسائل الطبيعى بل لابد مع ذلك

حال النفوذ غير الملاقى منه حال المماسية وهو معنى قوله فيلحق غير ما لقيه
والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخلة وهو المراد
من قوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط
بثلاثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك
لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلحق
حال النفوذ شيئاً من الوسط غير ما لقيه حال المماسية واما ان هذا القدر من
الوسط غير لما يلاقى الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحاً الا انه حشو
لا دخل له في الاستدلال اصلاً والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان
انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا بد
ان ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط
فلان الطرف يلحق حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسية
ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسية شيئاً وحال النفوذ شيئاً آخر واما
انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لاقى الوسط حال المماسية
غير ما يلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلحق الوسط حال المماسية بشيء
وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف بقوله (ثم
طعن فيه بان هذا البيان افناعى) الافناعى هو الدليل المركب
من المشهورات او المظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها
من اول وآخر ووسط على ما يشاهد ها جمع الناس فجعل النفوذ وهو
حركة جزء في جزء مشتملاً على الحالات الثلاثة مبنى على المشهور لكن
ربما يمنع ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون
له ثلاث الحالات الثلاثة او نقول من المظنونات ان الجزء هنا تلك الحالات
وايس كذلك وما للجزء الاحالان حال المماسية وحال المداخلة وانما يكون له
ثلاث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال
تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطى
لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطى لا يتركب من المقدمات
المشهورات او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعياً وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه
انما تم اذا كلف الحركة احوال ثلاث وانما ثبتت الحركة تلك الاحوال لو كانت
قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض
قابلة للقسمة وانما قبل القسمة لو اتى الجوهر الف د فدايله يتوقف على

﴿ اثبات ﴾

من بيان كون البحث عنهما من جهة التفرع من جهة المادة وهو في صدر اشبهت ذلك
فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرنا انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء
الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعى هو مستلزم حال الحق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصل فيقتضى المادة

وهو المطلوب قلنا ثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك لا يقتضي مادة في الخارج وقيل بعض المحققين فيه بحث اما اولها فلما ستعرف في بحث اثبات الهوى ان الانقسام الوهمي كاف في اقتضاها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام انهم من التناهي ﴿ ١٩ ﴾ في الانقسام الفعلي والوهمي والفرضي وهذا الامر الاعم يمكن

عروضه للجسم في ضمن الاول والثاني عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شأنه ان يكون متصفا بهما فان الانصاف بالاعم لا يقتضي الانصاف به في ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهي حيث لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلي ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذي هو قسمة لموضوع الطبعي عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما اذ يبحث في الطبعي عن سكون الجسم في غير الطبعي وهو عدم الحركة لا يثبت فقط وكذلك السكون بين كحركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة الا يثبت لعدم الحركة مطلقا بل بالكلية اقول اثبات الهوى بالانقسام الوهمي ما ذكره اشرار واعترض عليه صاحب المحاكات بانه انما يستلزم وجود الهوى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكات واو يمكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزئ المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق انصاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان الفرد حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من هاية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ لمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تجزئ فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا تجزئ في جزء من المسافة لا تجزئ فهي دفعية آتية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آتى دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بانفصال وهي لا تجزئ كما ان اجزاء لا تجزئ فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون الحركة الامتدائه وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المفوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثابتة ان الحركة في جزء لا تجزئ فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلية جزء في جزء لا تجزئ واحدة لا تجزئ واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واجدة قالة للانقسام وهنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسية وحال للنفوذ وحال تمام المداخلية وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسية والوسط وهو حال المداخلية والاخر وهو حال تمام المداخلية فان قلت هنا انما يصح لو كانت تلك الاحوال للثلاث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات متعددة وحيث لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهوى بالانقسام الوهمي في الواقع وان دفع كلام صاحب المحاكات عن الشارح فلا يمنع في دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهوى في الخارج وهذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثاني فيجوابه ان الاعتبار في عدم الملكية ان يكون العدمي عدما لذلك الوفودي على ما صرح جوابه فلا يخفى التناهي

اهم في الاقسام الثلاثة كان عدمه بعدم جميع الانقسامات واما العدم الذي يجمع الوجود في الجملة فليس عدما للعلم حقيقة بل افراد مائة او منع فنقول هذا العدم اس مقابلا للعلم لاجتماعه معه والعدم والملكة داخل في المتقابلين وماتله من انه يهتدون عن السكون الا في العلم الطبيعي ﴿ ٢٠ ﴾ لا ينافي كون السكون المعتبر

في موضوعه سلب الحركة مطلقا عما من شأنه الحركة في الجملة لا في قيد الموضوع غير ما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية له فتأمل (قلل المحاكات فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة قال بعض المتحمسين فيه بحث لا ذلك يقتضي ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعي وليس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جميعها اجزاء للفن والتحقيق كما حققه الشيخ في الشفاء ان العلم السافل اما يكون جزءا من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل وان يكون تخصيص موضوع السافل بخروج لا بامر عرضي فاذا انشئ القيدان او احدهما لم يكن السافل جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الحركة المتحركة فان موضوع الالهي عرض للكون قد انضم اليه الحركة التي هي عرض لها لفصل موضوع ومثال الثاني الطبيعي والطبي فان موضوع الطبيعي واركان ذاتيا لموضوع الطبي لكن تخصيصه عن موضوع الطبيعي بخصيصة الصحة والمرضى وهي عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد منه يجب ان لا يخص الابل او غيرها لانه يجب ان يختص بالتنوع وان

في جزءها هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني يجب انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومتهى وانما يكون الحركة مبدا ومتهى اذ كانت قبله للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة بل اعتبر في الجزئين حاتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسه الى قسمين حال قبل المداخله وبعد ما فهو يقتضي ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى متفصلة وهو باطل الثالث لان سلم اثبات الاحوال الثلث الحركة مما يثبت ان كانت الحركة متصلة واحدة لا بدله من بيان والجواب انه لو كان الحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلا يتخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا مداخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر الرابع ان الاقتساع يطابق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المنع في بادى النظر والسؤال انما يريد ان يفسر الاقتساع بما ذكر واهل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقتساعا استعماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره نام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقول اخرى قوله (اي المداخله التامة يقتضي ان يكون الطرف الخ) المداخله توجب ان يكون الطرفان متلاقين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اي ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

خص بالعرض ايضا ان بدن الانسان خص بالتنوع الذي هو فصله الا انه خص بالعرض اخر عرض هو الحبيبة المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعدمه مقدمة قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث في العلوم عن الاعراض القريبة للوجود وهي العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث في العلم الطبيعي

عن قبول الحرق الذي يعرض للجسم الطبيعي لأمراضه وهو المنصري وعن عدم قبوله عما من شأنه القبول
العارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسمًا فلكيًا بأنه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فإن محمولات المسائل لا بد أن يرجع
إلى محمول العلم فتقوله كل ❦ ٢١ ❦ جسم منصري يقبل الحرق وكل جسم فلكي لا يقبل في قوة قولهم

كل جسم إما قابل وإما غير قابل مع
أن من شأنه القبول فهذه القدرة
المشتركة الذي هو محمول العلم يعرض
الجسم الطبيعي للامراض
إذا جمهد هذا فالمراد أن الطبيعي
لا ينظر إلا إلى جهة المادة أي في محمول
العلم لا في محمول المسئلة وأحوال النبات
إذا أخذ مع مقابلاتها من أحوال
الحيوان والمعادن وأحوال غيرها
لم يكن في إثبات هذا القدر المشترك
احتياج إلى ملاحظة خصوص
المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة
في إثبات خصوصيات تلك الأحوال
وليس الكلام فيها فإن قلت فعلى
هذا عاد المحذور وهو لزوم كون
الطب والهيئة جزءًا للطبيعي لأن
الأحوال العارضة لبدن الإنسان
مع مقابلاتها من الأحوال العارضة
لغيره من الأجسام الطبيعية لا ينظر
فيها إلى خصوص المادة قلت لو نظر
في علم الطب إلى بدن الإنسان من
حيث أنه جسم طبيعي ويبحث عن
أحواله العارضة له أن من حيث أنه
جسم طبيعي ويكون المقصود من
إثبات الأحوال الخاصة له إثبات
الأحوال التي كانت قدرا مشتركا
بين تلك الخصوصيات الجسم الطبيعي
بأن يبحث عن الأحوال السابقة
الخصوصية في ذلك العلم ويكون
الفرض العلم متطابقا بالبحث عنها

بكلية مشغول بالطرف فيلزم أمران أحدهما أن لا يكون ترتيب ولا وسط
وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الجسم وهو مناقض
الحكم الثاني وبيان لزوم الأمرين أنه إن كان شيء منهما واقعا
لم يكن الملاقة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر أن القول
بالمداخلة يناقض الأحكام الثلاثة أما أنه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره
أولا من أنه يستلزم تجزئة الجزء وأما أنه يناقض الحكمين الآخرين
فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الأدل
أن الدلالة على استحالة التداخل قدمت عند قوله دون اللفاء المتوهم
للمداخلة فإفادة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض لأمثال ذلك
وثانيها أن الكلام على ما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال
فيما سبق إن مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثانيها
أن قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتسام
الدليل دونه والصواب أن لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو
دليل آخر على استحالة التداخل أو جواب لسؤال مقدر عسى أن يورد
ويقال لا نسلم أن المداخلة يستلزم أن يكون للطرف حالان أو أحوال
وأنما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز
أن يكون الأجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمرة حكمة فإجاب
بأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم
متألفا منها وأنه محال ثم لما بطل المداخلة رجع إلى إثبات المطالب فقال
بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجه حسن قوله (ولخص
هذا الكلام أن القول بالأجزاء) فيه مساهلة لأن الأقسام باعتبار
امتناع الملاقة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فإن الملاقة إما أن تكون
ممتعة أو ممكنة فإن كانت ممكنة فإما أن يكون واقعة أو لا يكون واقعة
فإن كانت واقعة فإما بالكل أو بالبهض فهذه أقسام أربعة وطريق
القسم إلى الثلاثة باعتبار وجود الملاقة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
المطلوب بقياسين افتراضيين وهما أني فإنه لو تألف الأجسام من الأجزاء
يلزم أحد الأمور الثلاثة الأولى وكلما تحقق لحدها تحقق أحد الأمور
الثلاثي ينتج لو تألف الجسم من الأجزاء تحقق أحد الأمور الثلاثي ولكنه
متنفذ فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب وأما المعارضة فتحريها أن يقال
أن الحركة موجودة في الحال فيوحده الجزء الذي لا يتجزى أما الأول

أيضا فلا شك أن هذا البحث النظمي من العلم الطبيعي وإنما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعي
إذا نظر فيه إلى بدن الإنسان من حيث أنه بدن الإنسان ويكون المقصود إثبات الأحوال والأعراض الذاتية لبدن الإنسان
من حيث أنه بدن الإنسان لا يشترط كلامهم لقولهم وعما قد رتبنا دفع سؤال المشهور على تقسيم الحكمة إلى الأقسام الثلاثة

بأن المراد من الافتقار الى المادة في العقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشمر به كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصري والفلسفي كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وان كان المراد الافتقار ٢٣ الى المادة في الجملة فيدخل

الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها من اسباط العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية يختص بنقلها الى عقل المادة التي هي جزئها وذلك بان تختار الثاني وان لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالتحصيل المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعة مطلقة فامل ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المجردة الباحثة عن احوال البسائط العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشئ من ذلك لا يقتصر الى المادة في الوجود العقلي واقتصر اليها في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المجردة انما هي من مبدعات التأخيرين وبناء القسم على اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة هو عدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكات ونقلناه عن الشافعي والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس

فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبل ليست موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فابها بقطع من المسافة لا يكون منقسما واللكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فتكون منقسمة هذا محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين زمانى الماضى والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبل غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فلم يكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضى والمستقبل لا يقال الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلانكون الحركة موجودة فيهما لاتا نقول الاستفسار بما يدفان عنيتم انها غير موجودة في الآن فسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انها غير موجودة في احد انفسهما فمنوع لا يقال مطلق الوجود منحصرا في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال والزمان الماضى مثلا كالموجود في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضى والاي لزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غايه او يكون الشئ ظرفا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شئ من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكل اذا انحصر في جزئيات واتت تلك الجزئيات باسرها اتت ذلك الكل قطعا لانا نقول للزمانى لولم يوجد في احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزمانى بل موجود في احد نفسه وهذا كما قال لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا امام وجوده في تبريز اذ في بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد في حيز ذاته ولا وجود له في مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلية

من حيث المادة ولا يتوقف عليها في العقل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة وهذا

كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على ان النار مكانها كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية مقبولة الى عقائل طريفة في ههنا شئ آخر وهو انهم قالوا لا يتدارك العقل انما اثبت

بالبرهان الذي كان من الطبيعي وان ثبت بالبرهان الاتي كان من الزايف والوجه في ذلك ان في الاول بلا حجة
الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة
البسيطة فهنا بلا حجة جانب ٢٣ المادة مطلقا ومخصوصا بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف

ما في الهيئة فأمل (قال المحاميات
وصورتها هي الاتصال الصحيح لغرض
البعاد مطلقه) قال المحقق الشريف
قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف
للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها
ومن المأدبة كما سيصرح بذلك فيما
بعد اقول مراده قدس سره ان هذا
التعريف للجسم انما هو تعريف في
الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق
عليها لكن قد جعل اولا تعريفا
للجسم الطبيعي مساححة وانما بنوا
الكلام في اول الامر على المساححة
ولم يعرفوا الجسم الطبيعي بما هو
تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا
الجوهر والجوهر المحل له اذا خصم
لا يساعدنا عليه لانه يستحيل ان يكون
المتخير بالذات حال في امر آخر كما
سيجيء وايضا لو عرف الجسم
هكذا كان اثبات التركيب للجسم ليس
مطلوبا عن هذا العلم بعده فنوا اول
الامر الكلام على المساححة وما هو
اظهاره مع قطع النظر عن الهبولي
فمرفوه بما هو تعريف لجزئه اعتمدا
على ما سيظهر بمدايات الهبولي
وبيان احوالها واحوال الصورة
الجسمية اذ يظهر في ان ما عرق به
ليس هو الجسم بل هو جزئه مع قطع
النظر عن جزء آخر وظهر ايضا انه
اوجع تعريف للجزء في الواقع ومحسب
نفس الامر اي بان يكون هنالك

وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السؤال طيب لانه ان عني بذلك ان الحركة
الماضية ما كان حاضرا في الحال وانقرض والمستقبل ما سيحضر في الحال
ويتحدد فموضوع وان عني به ان الحركة الماضية ما يوجد في الزمان الماضي
والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مستلزم لكن لا يلزم منه انه
لو لم يكن الحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبل
وفي هذا الجواب ضعف لاننا لم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبل وهي غير قارة الذات فان انقسمت
لا يوجد بجميع اجزائها والحق في الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت
ماهي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كانت ماهي بمعنى المتوسط
فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة
على المسافة وهو ممنوع قوله (وهم واشاره ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التأليف) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبه اذا حققناه
تركب الجسم من اجزاء لا تجزى غير متناهية وقد ثبت من بطلانه
فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه
بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفي في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ
لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلذا عجز عنه
بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من اجزاء
لا تجزى بل يحايونه صريحا لكن لما رهم ذلك من حيث لا يدرون
حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الارزام قال الشيخ في اشفاء
اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد اوقعهم الى هذا
القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تجزى وذلك لانهم لما حاولوا
ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل
الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا على الاقسام
الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية
وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفي الجزء
اذعنوا بها وحكموا بان الجسم بقسم الى انقسامات لا يتناهي لكسهم
للملم يعرفوا بين القوة وافعل فحكموا باشتغال الجسم على ما لا يتناهي
من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه
في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام
كالشهر ستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه
او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه في مادي النظر او يقال المراد بكونه قابلا لا بمتناه
كونه ملزوما للجسم الطبيعي وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قل في اوائل بحث الهبولي وكونه شيا من شأنه ان يكون

ذا جسم تعليمي اوضح جوهرية وهو فصله الذي يفصل به جوهرية والتعبير عن الفصل للجسم تارة بتقابل الابعاد وتارة بما من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي اشعار منه درجة الله تعالى بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ما عبر عنه بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذا جسم تعليمي انماثلت ﴿ ٢٤ ﴾ بالذات للصورة الجسمية

لان الجسم التعليمي عارض لها بالذات وبما قررنا انه قد ابراد ان احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمية فكيف يصدق اثبات الاحكام الالمانية له من كونه مركبا من الهول والصورة الجسمية وايضا المقصود تعريف ما هو موضوع العلم لا تعريف جزئه وثانيهما ان المراد بالتقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعريف شيئا لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعليمي وهو ليس بجوهر فالجوهر للقابل بالذات للابعاد لا يصدق على شيء وان كان هو القابل في الجملة يصدق التعريف على كل واحد من الجسم والصورة والهولي (قال المحاكات وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيها الابعاد بالفعل) اراد انه لو اكنى بفرض الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذي علم يفرض فيه الابعاد اصلا لانه يخرج ما لم يفرض فيه الابعاد وقتما لان مرجع المساوات هو الموجبتان الكليتان المطلقتان لا الدائمتان وان تحقق المساوات لم يخرج من افراد المعرف شيء وكيف والمطابقة دافعة الصديق

حتى انه لم يعد من مذهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم ويكون الجسم مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت هـ ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل اصلا بل واز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالشجرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والابل كل كثر في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مسالة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل ما هو غير منقسم لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء منقسمة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل على اشياء منقسمة الانقسام وهي الاحزاء التي لا تجزى قوله (وقد تناظر الفريقان) الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متوافا من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه واجاب عنه الفريق الثاني باننا لانقسم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للعنصر طرفة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة اهم الى التزام الطرفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم محاذ كره قطع المسافة المحدودة في ازمنا غير متناهية بل للالزام قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم يعترفون به وايضا اهم ان يكتفوا بجوز ان تدخل في ذلك لان الاجزاء اذا تدخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية

على ما قالوا نعم لو شرط في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه ولما كان الامر كذلك لا من حيث انه لم يكن جامعيا بل من حيث اشتهل على العرض المغاير واليه اشار بقوله اختل التعريف لكونها من العرضيات المغايرة هذا ولم يتعرض صاحب المحاكات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقيس لانه لا يتناول

الافلاك بناء على امتناع الحرق فيها وإجيب بان امتناع الحرق فيها نظراً الى صورها النوعية لا الى قوائها ورتبها
 قبول الفلك بمنع عن قبول الحرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية يمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظراً
 الى الذات واقول قد صرفت ﴿ ٢٥ ﴾ انما ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان

الابعاد اما يفرض اولاً وبالذات
 فيها والهوى والصورة النوعية
 خارجة عنها ولو سلم ان المعرف هو
 الجسم فقول المعرف هو الجسم
 المطلق المركب من الهوى
 والصورة الجسمية فالصورة النوعية
 خارجة عنه واما الهوى فلا نسلم
 انها تمنع عن القبول لذاتها واقول
 الوجه في ذلك انه لو اريد بالا مكان
 الامكان الذاتي لتناول الافلاك على
 ما تحققت لكن لو اريد الامكان في نفس
 الامر وهو ما لم يلزم من فرض
 وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك
 فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع
 افراد المحدود على جميع محامل لفظ
 الامكان قال قدس سره ما ذكره
 الامام انهم فسروا هذا الامكان
 بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
 الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبها
 كافي الافلاك اوجوازا كافي العناصر
 وما لا يكون شئ منها حاصلاً كالكرة
 المعينة فلا طائل تحته لان الامكان
 داخل على الفرض فتفسيره
 بالامكان العام بوجوب شموله لوجود
 الفرض واجبا وقهراً واجب ولعدمه
 مع امكانه وذلك كما ترى فاصد قوله
 وايضا التفرقة بين الكرة المعينة
 والعناصر مع ان الارض كرة معينة
 ايضا تحكيمها بل لم قال وايضا ليس
 في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولا يستدلوا ثانياً بان قالوا لو تواف الجسم من اجزاء لا ينفصل هي كان الجسم
 غير متناه في الحجم لان التالف موجب لازداد الحجم احابوا عنه بتجويز
 المداخلة حتى لا يكون التالف مفيداً للعجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً
 من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرشي اذا تحرك جزءاً واحداً امتنع
 ان يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً او اكثر واللكان الطوق الصغير
 مثلاً او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيجزى الجزء الذي لا يتجزى
 فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغـير يتحرك جزءاً الا ان يسكن
 ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرى ثم بعد ذلك ينتهي عن الحركة ثانياً
 فقاوا به - يكون البطيء في بعض ازمته حركة السريع ولزمهم من ذلك
 تفكك اجزاء الرشي واسلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب
 بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام
 مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والثاني باطل
 بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف
 في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها
 وانما يبلغ الى النصف في النصف اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير
 متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركات غير متناهية
 فيستحيل ان يبلغ الى النهاية فلما اوردها واضحة بينة المقد مات اخذوا
 يضربون لذلك مثلين فمن حال حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما
 سريع الحركة جدا والآخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء
 اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تنتهى وعندى خصوصية
 البطيء ملقاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة
 مقابلة لسريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحاق المترك في الغاية الى الساكن
 اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحطت في بعض مطابخ
 النظر ذرة يسير عليها بطل وهي لا تغرق من قطعها البتة لانها مركبة
 مما لا يذاهي فالش الاول للقدماء والثاني المتأخرين وعلى هذا فبطل
 تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجوا الى القول بالطرفة وهي ان يتحرك
 الجسم حداً من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقة الوسيط ومحاذاته
 فاورد الاولون لذلك مثلاً وهو ان الدائرة العظيمة من الرشي والصغيرة
 القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساويتين حتى

فضلاهن كونهما واجبة واما تطامع محاورهما على ﴿ ٢٦ ﴾ زوايا حادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون
 المحاور خطوطاً موجودة في الخارج وليست بامور ذهنية على ما سيجي في كلام الشيخ تلك الخطوط لم يتطامع في الافلاك بل
 في المراكز وهي خارجة عن الخطوط يعني انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها فخطوطها لا تتطامع في حد في جرم

بالفلك فتأمل قوله قدس سره وأما قاطع محذورة آه كلام على سبيل الاستظهار والتلزل (قال المحاكات تولى الرائد
بالابعاد الثلاثة) قال بعض المحققين لا يخفى ان جعل الابعاد الثلاثة في التعريفين بعيد وما تمسك به من ان التركيب
يدل على ان الجسم التعاليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلاثة ﴿ ٢٦ ﴾ مدخول بانه يمكن ان يكون

المقصود من التركيب ماله الابعاد الثلاثة
بالفرضية أى ماله تلك الابعاد الفرضية
بالذات كما هو المتبادر من الاطلاق لاسي
في مقابلة قوله ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلاثة فيكون الحاصل ان قبول
الابعاد للمفروضة للجسم التعاليمى اولا
وبالذات وللطبيعى تاتيا وبالعرض
اقول فيه بحث اذ المتبادر من قولهم
ماله الابعاد الثلاثة ماله الابعاد الموجودة
لا الفرضية ولو سلم ان المراد ماله الابعاد
اعلم من الموجودة والفرضية فلا شك
ان المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد
فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجودة
والمفروضة مطلقا في شئ من الاوقات
(قال المحاكات فيكون له امتدادات
ثلاثة) قد اعترض عليه بعض المحققين
بانه لا يتفرع على ما سبقه ان الجسم
التعاليمى نفس الامتداد واجاب بان
المراد بالامتداد في التفرع عليه
الامر المتحد وفي التفرع نفسا واقول
يمكن ان يخاب ايضا بان الجسم التعاليمى
ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار
كونه امتدادات ثلثة فيصدق على
نفس الامتداد انه ذو اعتبارات ثلثة
او يقال ان المراف ان لكل واحد من
الامتدادات هذا ثم اقول لو كان الجسم
التعاليمى هو امتداد واحد في حد ذاته وانما
يصير امتدادات باعتبارات ثلثة
فاذا لم يصبر لم يكن له امتدادات مع
ان مقتضى التركيب ان الجسم ماله

ان العظيمة اذا قطعت جزءا يقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان
مسافة واحدة ومحال ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحي
متصل بموضع بعض قتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة
يتحرك وبكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل في بعدا اكثر من بعد
الصغيرة فلما اشتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون اللالام بما الرى وهم
وكانوا يستشهدون القول بالطرفة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون
حتى حكموا بان الرحي يتفكك اجزائها عند الحركة ويسكن احدها ويتحرك
آخر لم يسكنوا كل بطى في اثناء حركة ليكن للسريع لحوقه وبالجملة
وقع احدهما في شناعة الطرفة والاخر في شناعة التفكك وهذا التقرير
افيدوا حسن قوله (هذه مواخضة لفظية) لقاتل ان يقول هذا
الكلام غير مستقيم لان الامام انما يهد تلك المقدمات لبيان مراد
كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهى في الكم
المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة يوجد ولو كان المتناهى في العدد
لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية
وبالتناهى المتناهى في العدد وليس في هذا مواخضة على الشيخ فتقول
بل مواخضة عليه وتقرير المواخضة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية
او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهى فيها منقوض بالاثنتين فانه كثرة
ولا يوجد فيه المتناهى في الكم المتصل ولا المتناهى في الكم المنفصل
فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهى اللهم الا ان يحمل
الكثرة على الاضافية فيثبت بدفع المواخضة هذا ما ذكره في شرحه
اجاب الشارح بان المقصود واضح فلا يستراب في ان الرائد من الكثرة الكثرة
التي يتألف منها الجسم وهى غير متناهية عند النظام فيكون المتناهى
موجود فيها وانما قال متناهية او غير متناهية لانه يعتبر جسما من اجزاء
متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون جسما في كل جهة فقال كل كثرة
يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
والمتناهى موجودان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهى فلان الاقل
ما يحصل منها الجسم هى ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهى موجود
فيه واعلم ان المقدمة الثالثة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد
والمتناهى مستدركة في الاستدلال لانه بدونها قوله (تقريره كل

﴿ عدد ﴾

(قال المحاكات وانما لم يعرف الجسم الطبيعى

بالابعاد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لان ذلك يقتضى ان لا يعرف الطبيعى بالابعاد المعينة بهذا المعنى لكونها
مقارنة لا المطلق منها واجاب عنه بعض المحققين بان مراد صاحب المحاكات انه لم يعرف الجسم بالابعاد الثلاثة

بهذا المعنى لأنه هو الاستدلال بالذهب في الجهات الثلاث وهو الجسم التعليمي فهو غير الجسم الطبيعي اذ يتبقى الثاني
مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف الجسم به الاستدلال بالذهب في الجهات الثلاث ليرد عليه ما اوردته اقول
وربما يؤيده قول صاحب ﴿ ٢٧ ﴾ المحاكيات وعرف الجسم التعليمي به لان حقيقة له لكن يخدشه انه كما

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد
بهذا المعنى فكذا لم يكن ضكوته
ذا الابعاد بالمعنى الاول فتدبر فان
قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب
المحاكيات انه لم يعرف الجسم الطبيعي
بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم
التعليمي الذي هو غيره وليس المقصود
انه لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه
ما ذكره قدس سره قلت بعد
الانغماض من عدم ملائمة كلام
المحاكيات على هذا التوجيه لما سبق
منه وما لحقه حيث قال وعرف
الجسم التعليمي بها لانه انما عرفه
بمسا له الابعاد لا بنفس الابعاد
وما ذكره من بقاء الجسمية الطبيعية
وزوال الاخرى التعليمية انما تدل
على المغايرة المبينة والمغايرة لا يشافي
صحة التعريف خصوصا اذا كان
رسما اقول لو حل كلام صاحب
المحاكيات على هذا المعنى لم يكن له
قاعدة يفيد بها اذ لا يقول احد بان
الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس
الابعاد التي هي حقيقة الجسم
التعليمي الذي هو عرض اذ معلوم
ان حقيقة العرض لا يحمل على
الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى
وجه ودليل (قال المحاكيات اعلم
ان اعتراض الامام انما يرد لو كان
ذلك التعريف حدا للجسم) قال المحقق
الشريف وقد اختلف به الامام حيث

عدد متناه من الكثرة (لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه
كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم
الواحد او يكون الاول باطل والالم يكن التاليف مقيدا للمقدار وللنظام
ان يمنع بطلان التالي تميزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بغيرها
التاليف لا يكون حينئذ مقيدا للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون
كل تاليف مقيدا للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او غير
متناهية فلان لم يلزم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع
المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مقيدا وان اراد به
الجزئية فاللازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء ان لا بل ببعض التاليف عند النظام
ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطال التداخل في نفس الامر
فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لم يزد حجمه
بعض التاليف مقيدا لازدياد الحجم ان لا يكون كل تاليف باطلا ولا لكانت الاجزاء
متداخلة والتداخل محال على ما مر وانما قال بل عسى اعدد لانه يقع
في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار لانه متعدي بحسب
ذواتها وفي التحقيق ليس يفيد ما اى ليس يفيد التاليف زيادة لعدد ايضا
لان الاجزاء حينئذ يحدد في الوضع لانحدارها في الخيرة فلامتمايز بينها
في نفس الجسم لتساويها في الجسم ولا في لوازمها لان التساوي في اللزوم
يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لم كانت متداخلة
ومنع في الوضع فلا شيء يعرض عارضا واحدا منها الا ونبذة ذلك العارض
الى ذلك الواحد يكون بينهما نسبة الى الجزء الواحد فلامتمايز بينهما
اصلا فلا تعدد واهترض عليه الشارح باننا لانسلم ان تلك الاجزاء قد تداخلت
واتحدت في الوضع لم تمايز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها
معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لآخر وقع الامتمايز
بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين او لا يرى ان قطرا في الدائرة
اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعها قطر
اخر حدث نقطتان اخرى وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف
انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز منعدة في الوضع بمنزلة كل منها
من الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منهما محاذية لقطر
واخرى لا يقال لانسلم ان ههنا نقطة متعددة بل الانصاف كلها

قال انه رسم الجسم الطبيعي لاحد لا ينافي ما ذكره ان قول الجوهر على ما تحته قول من اللوازم فكلامه في ابطال حديثه اقول
لا يخفى ان عرضه دفع اعتراض صاحب المحاكيات عن الامام بان كلام الامام على ما قلنا لا يدل على انه زعم ان التعريف المذكور
يعبر به في تعريف الجوهر بل على انه زعم لا يجد في حقه انه زعم لا يجد في حقه ان التعريف المذكور

الامام ان اوافاته اعترف الامام بانهم عند فلا ينافي هذا كونه في صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المعارف
لحد لا رسم وان ارادته اعترف بكونه رسما عند المعارف فالتفصيل لا يدل عليه على ما لا يخفى ثم على تقدير تسليم
ما ذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حمل كلام الامام على ﴿ ٢٨ ﴾ انه في صدد اثبات انه ليس

حدا او قدر غوه جدا حيث قال وقد
زيف حد، لانه يمكن ان يكون بسببه
بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل
التنزل على ما اشار اليه صاحب
المحاشيات حيث قال واما اشاره فقد
تخصدني للباحثة على التنزل (قال
المحاشيات فيكون بينه وبين الجوهر
عموم وخصوص آ) اقول قد صرفت
ان المراد بقابل الابعاد معنى لا يصدق
على الجسم التعليمي اى فصل الصورة
الجسمية اى كونه ذا جسم تعليمي على
ما قلناه عن الشارح فيندفع ما ذكره
ثم ما ذكره الشارح في المطلق من
ان الفصل قد لا يميز النوع عن جميع
المشاركات الوجودية وان جزمه
عن جميع المشاركات الجنسية
كالناظر بالتسبب الى الحيوان اذا قلنا
يتحققه في بعض الملائكة ينافي هذا
الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت
عند الشارح او يقال في التمثيل مسامحة
بل ينبغي التمثيل بما ذكره بالماهيات
الاعتبارية قائل قال الشارح الى قابلية
اخرى ضرورة ان قياس العرض
فرج يحصل الموضوع وقد فرض
ان الفصل هو القابلية او يقال
القابلية حادثة لزاوالها بوجود
المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد
لا الامكان الذاتي فيتسلسل لكن الظاهر
على سبيل التعاقب او فهم منه الامكان
العام على ما ذكره سيده المحققين في حاشيته

يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر
الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشيء يمكن لا نقول هذا الكلام
على سبيل المنع فان ذلك المثال ربما اورد لتوضيح المنع لا لتفصيل وايضا
لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يخلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض
مع وحدة الشيء بالذات فبالاولى جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل
لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج
وحيث لا يدفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل
شيء يعرض احدا الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر فكل جهة
لا حدها في الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه
لا نقول لان لم ان لاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع اتحدت بحسب
العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها يكون متحدة في العوارض
الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون متحدة في جميع
العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية او غير الوضعية والى هذا اشار
بقوله والحق في ذلك الى آخرة او اذ قد بطل ان الجسم العدد المتناهي لا يكون
ازيد من حجم الواحد ظاهر ان يكون الجسم يزاد بحسب ازدياد الاجزاء
ولاشك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جمع الجهات
فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم وانما حصل اولا حجما
في الجهات الثلاث حتى يحصل جسما لان الجسم لا يطلق الاعلى ماله
الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في بينها راجع
الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقدير غيرها بان يقال
وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في الجهات فان التقدير
ان الكثرة المتجهة حجما فوق حجم الواحد واقل مائه ان يحصل حجم
في جهة فاد اضيف اليه كثره اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين
ثم اذا اضيف اليه كثره ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون
جسم فهذا المحمل واركان صحيحا الا انه يخرج الى تقدير لفظية غيرها
ويستحق على استدراك اذ حصول الامتدادات اثلث لا يتوقف على انضمام
الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من
المتكلمين واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه بصفة الكلام عن شوي
التقدير والاستدراك وعلل الامام فهم من الاضافة النسبية حتى يكون

وخيتذ فالتسلسل ظاهر الزوم ويكون محتمة لا متعاقبة لكنه تسلسل في اجزائه التعليلية وينتهي ﴿ المعنى ﴾
بحسب الاعتبار والاطهر ان يقال في نفي فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم بالفلاس الى الابد فيكون مرصفا
على المحاشيات بان قال الجوهر هو الموجود لا في الموضوع لا ينفى ان الوجود في موضوع جسيم الامام في هذا

الكلام تعريفًا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقًا لما هو المشهور والتعريف لا يكون إلا بالآوازم المساوية ولما كان الوجود لافي موضوع بظهوره بهذا أول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع ﴿ ٢٩ ﴾ ولتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج

الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهر ان ما اورده عليه سيد المحققين قدس سره بقوله بهذا الاستدلال او تم ادل على ان الملزوم ايضا ليس بخمس لانه ايضا صادق على الواجب لصدق لازمه المساوي عليه كلام حتى ولا يرد عليه منع كونه لازما مساويا مستندًا بان الجـ وهر على ما عرفه الشيخ وغيره ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا يدخل فيه الواجب لاشتماله على عبارة بمغايرة الوجود اذ لا شك ان هذا لازم مساو للجوهر لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقًا على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه بعد فالصواب ان يمنع صدقه على الواجب بناء على التأويل الذي نقلناه وهو لذي ذكر قدس سره بقوله فالصواب ان يمنع صدق الوجود لافي موضوع على الواجب بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده عين ماهية اقول وايضا يمكن منع كونه لو كان جنسًا للجسم لكان جنسًا لجميع ما تحته حتى يلزم تركيب الواجب تعالى شئ ثم قال قدس سره الشريف نعم او بين ابطال جنسيته باشتماله على مفهوم عدم اعني لافي موضوع لكان الجواب ما اشار اليه اقول وكذا لو بين ابطال جنسيته باشتماله على الوجود بناء على انه زائد على

المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل التنسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان راد بها الجسم المتناهي الاجزاء او راد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول التنسبين وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء يمكن حل الكلام عاينه كما ذكرنا الان حل الكلام على ما يستقيم من غير افتراء واستدراك ادلى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس بمتالف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يتناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يمنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لا شئ من الجسم يتالف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعى والكلام في الاجسام الطبيعية فالمسألة الجزئية لا يتناقض الموجبة الكلية الاختلافي في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية في مساير الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعية قوله (والاظهر ما ذكرنا) اوجهين احدهما ان كان في قوله وكان جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجر الفاء فيه وثانيهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم زكرة وهو غير حائر وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتصافية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها غاية ما في البات ان المشاهدة ذات على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التعدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقبول الى الموضوع والثابت لشيء بالقياس الى الامر الخارج لا يكون ذاتيا لشيء (قال المحققان منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الاتواع التي تحتها مشاركة فيه آه) اقول لا يخفى على من لا يخفى ان الوجه الثاني الذي نقلناه صاحب الحاشيات لو ثبت ليدل على ان لا يكون شيئا خارجيا

لما نحنه (قال المحاكات لكونهما معدمين وخارجين) اما صفة الاستثناء فليكونه من الجبهة واما صفة الطية فليكونها
 اضافية اعتبارية وكونها خارجين اما مبنى على هذا وعلى انها ثابتان للموضوع مقيسا الى غيره فيكون دليلا
 اخر لخلق الجنسية والاول اظهر من العبارة (قال المحاكات لكان) ٣٠ مبدوءا منى قابلة الابعاد جزأ

الجسم) هذا الكلام منه اما بناء على
 ان مفهوم الشئ مشتمل على مفهوم
 المبدأ او على ان الفصل لابد
 ان يكون مأخوذا في المركبات
 الخارجية من الصورة واراد بالذات
 في قوله لان الفصل هو المأخوذ
 من الذات ما ليس بخارج هذا والجواب
 عنه على ما ذكره بعض المحققين
 موافقا لما حقه صاحب المواقف
 ايضا ان الفصل الحقيقي للجسم
 محمول وهم عبروا عنه بلازمه الظاهر
 الذي هو قابل الابعاد ولهذا قال
 وهو شئ ما من شأنه قبول الاعداد
 فها هو جزء الخواص هذا المفهوم
 بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق
 بعينه اقول وما اورد به بقوله لا يقال
 يرجع اليه لان المراد من المبدء فيه ليس
 هو الصورة ولا مبدء الاستفاد
 لانهما مباينان للجسم فكيف
 يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا
 المفهوم ومعرضه وتندفع عنه
 ما اجاب عنه به اولا وثانيا اما الاول
 فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة
 لتعريف ليس هو هذا المفهوم
 بل ما عبر عنه به فلا يحصل المطاوع
 بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس
 فصلا واما الثاني فلان الذات التي
 من شأنها قبول الابعاد لا يخصم
 في ذات الجسم وهو لاه بل المراد
 ما هو مبدء هذا المفهوم ونشأؤه

متناه الى غير متناه والا قرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامه وفي قوله
 كان نسبة حجم رابطة فالجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم
 فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث
 يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير
 المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك
 التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم
 الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة
 في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات ليحصل لجسم فانه يمكن
 ان يقال ان كان للكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فبقى الحجم الواحد كان
 الحجم يزداد ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاء متناهية نسبة حجمه
 الى حجم الجسم الغير لمتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير متناه لكنه نسبة
 متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي اية احد المقدارين من الاخر واذا قلنا
 اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه اور بعه اوضيبر ذلك فانما يصح
 اذا كان من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصبر مثالا
 للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح
 ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصل من اجتماع السطوح ولا السطح
 من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب
 حتما ما يمكن جسم فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبته وفيه نظر
 لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد
 الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة
 الى الكل بالثلث او اربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم
 قطعاً ولعل الفائدة تمام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لتقيض
 التالى فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه
 اطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد
 التالى والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى
 الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو تقيض التالى لكن استثناءه انما يصح لو كان
 هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تالياً كما سبق الاشارة اليه قوله
 (ليس اذا اوجب النظر) اراد التنبه على ان الجسم متصل في نفسه
 لانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

وهو الامر الذي يحصل الجسم نوما ولا يخفى ان ما ذكره يجرى بعينه في الناطق بل يقال الذات
 التي من شأنها النطق اما ذات زيدا وامرته آء وكذا يندفع ما اورد به بقوله الثاني ان اراد آيا اختياراً ما مبنى عليه
 هذا المفهوم هو الفصل لكنه ليس صائراً من الجسم ولا افراد بل ما هو التحصيل بطبيعة الجسم كذا يندفع

ما أوردوه بقوله الثالث بأن ليس المراد أن مفهوم شيء ما من شأنه قبول الأبعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذي من شأنه الأطلاق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الإنسان هذا هو التفرع الثلاثي ﴿ ٣١ ﴾ بالمقام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره في شرح

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلن قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل إلى ما لا يفصل على ما نقله الشيخ بخلاف أن يكون له مفاصل إلى ما يقبل الانفصال فلا يلزم أن يكون متصلا في نفسه فتقول المطلوب في هذا الفصل أن بعض الأجسام متصل في نفسه على ما أشار إليه الشيخ بقوله فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفصل وهذه الجزئية لازمة لأن الجسم المفرد متصل في نفسه والالكان له مفاصل إلى ما لا يفصل فانه لو كان له مفاصل إلى ما لا يفصل لكان ختما مركبا لا مفردا هذا خاف قال الشارح لما ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من أجزاء لا تجزئ متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزأه أن لم يقبل الانفصال وجد الجزء الذي لا تجزئ وأن قبلت الانفصال فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافه وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل وأما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فيكون الجسم المفروض متصلا أو يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فذلك الانقسام لا يكون إلى ما لا يقبل الانفصال بل إلى ما يقبل الانفصال وهو الجسم المتصل فثبت أن بعض الأجسام متصل في نفسه غير منقسم وأعلم أن هذا البحث إنما يظهر إذا اعتبرنا مطلق الجسم وأما إذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم أن كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبرنا شراح الجسم المفرد أمكن له أن يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا تجزئ ثبت أنه لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه الصدول إلى نفي الكل عن نفي كل واحد وإلى إثبات الجزئية من إثبات الكلية ثم إن الشيخ أورد في هذا الفصل مقدمتين أحدهما أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا يفصل والاولى مهمة والثانية جزئية واعتبر في الأولى لا يجوز أن يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون وأورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منهما قال الامام بما ذكر في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي في قوة يجب أن لا يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون لأن تركيب الجسم من أجزاء

المواقف بمد تحقيق أن المراد بالقابل ما صدق عليه أي الخصوصية المجهولة على ما بيناه بقي ههنا شيء وهو أنه إذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف جدا حقيقيا انتهى أقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جمع الرسوم إلى الحدود والحقيقة ياد في عنديّة وإيضائه لا يوصل إلى كنه المحدود ولم يحصل في الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة سوارضه فكيف يكون حدا فتأمل قال الشارح أو غير مختلفة كالسرير أقول لا يخفى أن المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه أجسام مختلفة الحقائق أصلا حتى يتخصص باللبسائط كما أن الأول يختص بالمركات فحينئذ يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن أن يراد بالمتخلف والغير المتخلف ما هو بحسب الحس وفي ياد النظر وحينئذ يكون الغير المتخلف أعم من أن يكون مختلفا حقيقة لاحسا أو غير مختلف أصلا ولا يذهب عليك أن جعل الجسم المفرد مقسما لا يصح على مذهب النظام أن ينصف الجسم ور به مثلا جسم أن موجود جزء بالفصل فيه عنده فرض مفرد القس بمفرد ويمكن أن يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحينئذ يناول الجميع ويصلح المقسم

لنتاولها فتأمل (قال المحاكات وفي حصر المذاهب في أربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة في التشرح بالمذاهب جنى يصح الحصر في الأربعة بعد التخصي والافتقار بتصور ستة احتمالات آخر لم يذهب إليه أحد وهو أن يكون التأليف من الخطوط فقط من غير تركيب تلك الخطوط من الجوهر الفرد أو من البسيط لوح فقط كذلك أو منهما معا فقط

أو منها مع الجزء أو من الجزء مع الخط أو من الجزء مع السطح (قال المحاكات) لا يقول أحد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير و أراض) أقول هذا الكلام مشربان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المتقسم بالفعل إلى الأجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح والخطوط

﴿ ٢٢ ﴾

أراض بناء على أن المتصل لذاته

انما هو الكم المتصل وانت خبر بان
يجوز عند العقل تركب الجسم
الطبيعي من الخطوط والسطوح
الجهرية مثلاً من غير تركب الخطوط
من الجواهر الفردة وكون الاتصال
بالسذات من خواص الكم ليس
يديها ولهذا ذكر في المشهور
الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا
انها احتمالات لكن لم يذهب اليه
أحد وكيف يدعى اختصاصه
بالكم مع ان من لم يقل بالجسم
التعليمي من الحكماء قال باتصال الجسم
لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول
أحد بان الجسم متالف من السطوح
والخطوط من غير اتاليف من الأجزاء
الغير المتقسمة (قال المحاكات) وهو مذهب
ذيعقراطيس) أقول فان قيل هذا
لا يخصر في مذهب ذيعقراطيس
لجواز ان لا يكون تلك الأجزاء اجساما
صفارا بل كبارا قابلا للقسمة
الأنفكاكية قلت طهر ان الالتيام
والتأليف انما يحصل بتماس
الأجزاء وعند ذيعقراطيس تماس
الأجزاء لا يتصور بدون الاتصال
الحقيقي في الأجسام البسيطة المتماثلة
وهذا في الماء والهوا طاهر واما في النار
والارض فيمكن التماس في مقام واقع
التفصيص وحيث لا يكون بعض
الانقسامات حاصلة بالفعل فتأمل
(قال المحاكات) واعلم ان معنى قول جمهور

غير متشابهة يمنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء
متناهية فلا يمنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام
البسيطة فلا مكان انقسامها إلى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون
بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بنام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية
انما يمنع لو كانت تلك الاجزاء قاطلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها
ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا يتفصل واما ان العضية الثانية
جزئية فلانه لما بطل الموحدة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب
جرئي فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدي مقدمته وجزئية الاخرى
فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم
لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير
متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فبكون بعض الجسم عديم لمفاصل
وقيه نظر لان المهمة في قوة الجزئية والجزئين لا يتجانسا لا يقال
الجزئية لازمة للمقدمتين المهمة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر
وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم
مشتقلا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم
ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهمة واما على المفاصل المتناهية
فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق
الجزئية من المهمة والجزئية لاننا نقول لانسلم انه لو كان كل جسم مشتقلا على
مفاصل لكان اما كل جسم مشتقلا على مفاصل غير متناهية واما كل
جسم مشتقلا على مفاصل متناهية فار من الجائر ان يكون بعض الاجسام
مشتقلا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحيث
لا يتم التوجيه فار قلت قوله ولذلك جعلنا لازم جزئيا اشارة الى جزئية
العضية الثانية فان انقضيه الاولى وان كانت مهمة لانها كلية بحسب
الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الجزئية فنعقول
كان العضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك العضية الثانية كلية
اذ لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال
لما كان الانتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم
الاجزئيا وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج
لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتها ولهذا اعتبر

﴿ النتيجة ﴾

الحكما) قال بعض المحققين هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العقلي
فلا فان العقل اذا فرض الجسم نصفاً ونصفه نصفاً الى غير النهاية على الوجه الكلي كما يفعل لهذا الجسم نصف
وكذا اجمع الانصاف المترتبة الى غير النهاية فقد فرض الجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل انما فرض ان لكل

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعت قبل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فلهذا
فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفعت وذلك طاهر فان افرض العقل يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم
يجوز عن ذلك لكونها ﴿ ٢٣ ﴾ قوة جسمانية لا يدرك الحركات وكونها لا تقدر على استحضار الصغير

جدا ولعل الباعث على هذا التفسير
دفع ما يترأى من وروده على مذهب
الحكماء وذلك موقوف على تمهيد
مقدمة وهي انه لا فرق بين الجزء
التحليلي والجزء التركيبي في مقدار
ما يترك منه او ما ينحل اليه فاننا نعلم
قطعا ان المركب من زراع وزراع زراعتان
كما ان النحل الى ذراع وذراع زراعتان
بل نعلم قطعا ان المقدار واجزائه
لا ينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها
كان الحاصل من اجتماعها ذلك
المقدار لا يزيد ولا ينقص وانكار
هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهد
هذا فنقول انهم ابطالوا مذهب
النظام بانه يلزم من لاتناهي الاجزاء
التركيبة لاتناهي مقدار الجسم
ووسطه انه لا فرق بين التحليلي
والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم
ايضا ما يلزموه عليه فاجاب عنه
بما ذكره من ان معنى قولهم هذا
انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن
انقسامه لانه منقسم الى امور غير
متناهية ولا يخفى توجه ماوردناه
عليه فاننا اذا فرضنا انصافا مترتبة
الى غير النهاية ففهم قسمناه بالقسم
الفرضية الى اقسام غير متناهية
وذلك بين لاسترة فيه اقول فيه فظهر
لان القسم العقلي كالقسم الوهمي
موقوف على ملاحظة العقل ونصوره
مكمل واحد من الاقسام والقسم

النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتل
على اجزاء لا يتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لاننا نقول
اذا لم يشتل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يشتل على اجزاء
اصلا او يشتل على اجزاء قبل التجزئة واما ان كان بعض الاجسام
متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال
الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا
فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهول في الاجسام واثبات اتصال
بعض الاجسام ثبت الهول في بعض الاجسام وحيث ثبت الهول
في جميع الاجسام على ما سبقت عليك جميع ذلك شئنا فشيئا فليس غرضه
هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر
الامام عليه السلام لا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بتركيب من اجزاء
لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم
ليس يتألف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك
الانقسامات بالفعل وحيث لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل
جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واما ما كان
يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان
انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته
فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء
لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو
الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير
المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال
اوجب امكان وجود جسم واجاب اولابانه يجوز ان يكون المراد لا يمكن
العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان امتنع حصول جميع الانقسامات
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا يمنع
فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون اللهم الا المانع خارجي وشئ من هذين الجوانبين لا يصلح
ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصح
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضاه على الامكان مع ان اللازم

بصوره متغايرة متمايزة لانه في القسمة ﴿ ٥ ﴾ الوهمية لا بد من تصوره المقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة
وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من غير ان يتجزى المقسم
والاقسام عنده في تصور بصور عقلية تفصيلية من ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية

بكنى فيها تصور الفعل الاجسام على الوجه الكلى ليس معناه ان الفعل يتصور بجميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يتميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكنى فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيد ما قلنا ما قالوا ان القسمة العرضية ﴿ ٣٤ ﴾ فرض شيء دون شيء

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة بالتواضع تحدث اثنية في المقسوم ولا شك ان الاثنية لا تتصور في القسمة العرضية الا تصور لكل واحد من القسمين بصورة على حدة وهذا هو العلم التفصيلي اذا تم هذا فنقول التقسيمات الغير المتناهية من العقل تتوقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية في النسم والاقسام بصور تفصيلية متميزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان متناه وذلك بين لاسترة فيه هذا ثم قال هذا المحقق وعندى ان وجه التفصيص عن ذلك امر آخر هو ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلهذا لا تنهى واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متباينة كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متناقصه ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المتزايدة والحاصل ان لا تنهى اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص

وجود جسم عديم المفاصل فلا يظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذا لمكان في مقابلة الوجوب قوله (ان امتنع الفك بسبب) هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك اولا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بوجههم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا يفصل بالانفكاك الا انه يفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم يفصل باحد الوجوه القسمة الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في اول الفصل وهي اما بقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذهب بالتمام وارد حل في الوهم والعرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء فهو يلاقى باحد طرفيه غدا ماباقيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلاريد ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جرتين متميزتين في نفس الامر لا نقول المغيرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه فصار مائتين في الحرح ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان حسما واحدا وقع على شيء منه ضوء اولاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين متميزين كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملافة عاد حسما واحدا او بان حسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في أن اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم تبض لأكاه او تسخن لأكاه فيفرض له البياض جزءا اذا زال ذلك البياض

وجا حل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم ولو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام ﴿ زال ﴾

الى الفعل مع استحداثه لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلهذا لم يزل ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغافلا يمكن ان يفرض في الجسم من اششاه

الأقدر متناه وبذلك يظهر الدفاع هذه الشبهة أقول لو فرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة في الجسم بحيث لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذه المحقق فحينئذ نحصل أقسام متساوية اذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل قسمة والا كان بعض ٣٥ التقسيمات بالقوة هذا خافيا واذا كان كذلك فيتحقق في الجسم أقسام غير

متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية في افادة الحجم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق الا يكون تلك الاجزاء أقساما عقلية مرضية عند الحكماء لكنّها اجزاء مقدارية وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اعتزى هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية الموجودة اذا كانت متساوية ويطهر لك ما ذكرناه اذا نصفت ذراعاً ثم نصفت كل نصفه ثم نصفت جميع الانصاف التي هي ارباع للكل وهكذا في جميع مراتب كانت الاجزاء المتضمنة بعضها الى بعض متساوية فتدبر ثم أقول القول بان المنقسم الى المقادير المتناهية غير المتناهية مقدار جميعها متناه بما ذكره الإمام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية لكن يتم ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والالزام ان يكون مقداره غير متناه وقيل عليه ايضاً وكيف يتصور ان يكون للمقادير المترتبة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقضة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقضة اذا اعتبرت من الجانب الاخر يكون مترتبة لا محالة أقول هذا غير متوجه عليه لأن

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم واغرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال ثمة بنفسه اذ افرض في الجسم شيئاً دون شيء واخرى بحسب اغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او ما ذكره في قاطع غورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجى فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وور بما يقول قائلهم ان الاختلاف يغيد الانفصال الخارجى اذا كان المرطان ساريين كما في البلغة لوجوب المغيرة بين محل الشوارد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمسوسة والمحاذاة فهي لا يفيد الا الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المسوس غير الممسوس والمحاذاة غير غير المحاذية فلو اورث هذا الاختلاف انقضاء لا خارجاً بل يكس بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلغة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عدد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي عرطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض او بواسطة شيء آخر كما بالتسوهم والفرض واذا ثبت ان الجسم لا يتألف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلاً لانقسامات متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والاثنتان القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد طهر بطلانه بان ما على يمنيه يلاق منه غير ما يلاق ما على يساره فتعين ان يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكرية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم لانقسامات الغير لمتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

الاختبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهت القسمة الى تلك الحد لا يمكن القسمة بعد وعلى الثاني يلزم امكان وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو ملزم لا يمكن وجوب الانقسام الغير المتناهية وهذا

جار في جميع ما هو غير متناه بمعنى لا يقف ككف دورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها ممكن فنحنار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا فنحنار انها

﴿ ٣٦ ﴾

متناهية ولا يلزم انتهاء

القسمه اذ عند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمه بعده لكن لا بان يمتنع معه قلت فنحنار الثاني ونقول انه يلزم منه اذ انتهى القسمه الى حد لا يمكن تحقق قسمه بعدها مع التقسيمات التي تحققت بالفعل مجتمعها معها والتزامه مكابرة بل اقول في الجواب عند بعد احتياز هذا الشق انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بامكان نفسه وبعدم امكان ما يزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولا ينبغي ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه ممتعة في فرصتها وهذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه تعرض كون ذلك المجموع مع ممكنا يقتضي ٢ امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فهذه الكلام يرجع الى ان المجموع مع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه وبطريق ذلك ما يقال لفرض شيئا كان وجوده وجوده مستلزما للمحال فان استلزم وجوده للمحال يتناقض استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا الحق قد يدفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا احده جميع المفهومات بحيث لا يستلزم منه

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجابر ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيقرطيس وسياتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قوله (قد حصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعي تقديم متقدمتين الاولى لارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح وبجانبته هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيئا من الجسم الطبيعي وكربة سارية فيه هي الجسم التعليمي استدلل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف طروفه فلا يخفاه في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كاره لنخ ثم اذا جعل مربعا يطل ذلك النخ ويحصل نخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بينهما فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاحسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن اثبت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شي من هذه الاجسام المحسوسة الامركيا ويكون اختلاف اشكاله لا تتقال الاحزاء من سمعت الى سمعت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمه الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمة قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها ففي كل جهة ينتهي بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهته الى غير النهاية بل ينتهي ففي اى جهة ينتهي يبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه بعرض النقطة فالجسم التعليمي في عند السطح وهو في عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث انتهائه واذا صرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمه بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم

﴿ بانقسام ﴾

مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة داخله في المجموع لفرضه بحيث لا يشهد منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذ النسبة خارجه عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجه عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

بحيث لا يشد منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار النقصين وذلك لان كونه بحيث لا يشد منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شيء او نسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانت قلت جميع المفهومات التي كانت ٣٧ ✽ نسبة الى جزئه خارجة عنه داخلية فيه هل تلك النسبة خارجة ام لائمه

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وطهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لا يخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه واوبعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن احتجائه مع اعتبار نسبته الى شيء فتأمل (قال المحاكات وجوابه ان الظن يطمق على ما يقابل اليقين وهو المراد) اقول لعل التكلفة في اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شاعته وسخافته وانه مما لا يليق ان يتعلق به اعتقاد وتصديق فوق الظن لوتعلق به التصديق (قال المحاكات فلا بد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثاني هاربون من القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لمهم ذلك من حيث لا يشعرون بحكي عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليس جوا بهارين مما يلزمهم في مذهبه بل يتلقونه بالقول وربما يصوحون به اقوال العرفي بين اقط الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد في الثاني دون الاول (قال المحاكات الثاني ان تلك الاجزاء) اشارة الى جذس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حل الشيء

بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحالة او كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون مشتركا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزائه اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها محتملة للقسمة الغير المنتهية فكان الواجب ان يقول بماعلمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال بماعلمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم بماعلمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المنتهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير لمتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلهما والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلهما وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المنتهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير انتهية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فبهم امر ان لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدر فهي آتية وهو آ لا يخطئ على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكما اليه اشارة بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان مما لا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى

على نفسه ويكون غير عقيد (قال المحاكات واما الذي لا يلزم فلاخير) ولهذا فصلهما عن الاواين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لا يتجزى في الجملة نعم من ان يكون من جميع الوجوه

او بعضها واما قوله وزعموا فلان منشأ الفساد والمنافضة هـ ان الحكمان لا قول قوله مرادهم بقوله ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هـ و ن ذلك الاجزاء لا يتجزى اصلا اي لا كسر ولا فطما ولا و هـ او فرضا بدل على ان الحكم الثالث ايضا لتفريق مدعهم بل الظاهر ان الحكم الاول * ٢٨ * لتفريق المذهب كالتوطئة

للعلم الثالث وان مدعهم انما يتقرر او ينهض فيه وسبجي ما يؤكده هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع ايضا لازم لمدعويهم لان تركيب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم ان يكون الوسط حاجبا عن تماس للطرفين حتى يحصل الجسم وسبجي ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فبين كلامه منافات) اقول في دفع المناهضة اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة انواع القسمة لاسبابها ولا منافاة بين كون انواع القسمة ثلثة وبين كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ما لوهم مدخلا فيها في الجملة واراد بها ثمة ما يكون الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون اختلاف العرضين يبعث الوهم على القسمة والقسمة التي يكون باختلاف العرضين داخله في القسمة الوهمية الخارجية واراد الشارح بكونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل في ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين ولو اريد بوجوه القسمة اسبابها فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب الاسباب الحقيقية واراد بمدعبيها ما يتناول الباعث فلا منافاة (قال المحاكمات فبينه بلفظ قد على ذلك) اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلاثة فيقتضي هذا الوجه بعمهم ان الجسم الذي لا يقبل الانقسام

ان الجسمين لو وجد في الخارج لا يكونان معالين يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قابل الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استمراره في العقل هذا الاستداد حصول هذا الامتداد عند الدهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر اجزا في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبه على اتياته واذا قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان طهر ان انقضاءهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها فالحد المشترك بين الحطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خطا كان الحد المشترك بين التصفين خطا ثالثا فيكون التصفيف ثلثيا ويزداد ما ارداد فيقال لان سلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل ما من الجائز ان يتوسط مقدارين مقدارين ولا يكون حد مشترك بينهما لا بالقول الشيء اذا كان غير قابل الذات لا يكون اجزا في مجتمعة في الوجود بل كالفرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المقدم والمتأخر والماضي والمستقبل وعند هذا طهر فسد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله (المقصود من هذا الفصل اثبات الهبولي) قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك لهوية الانصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الانصالية شيء اخر يقلها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدر ماء كالفلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الانصالية وشيء اخر قابل لها هو الهبولي فآخر ما يجعل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهبولي والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والفرض من الفصل اثبات الهبولي فالمقدار هو الكمية لثمة والكمية المنصلة اصطلاحا والتخي من قول بالاشتراك على معنيين على حشوما بين السطوح وعلى الامر الذي يقابله برفقة القوام اي غلبت القوام

والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة وفي قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثاني اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التنبه على ان الاشياء الصلبة والليينة ينقسم بحسب الوهم ايضا فبني

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها لا تغلب على ما هو الظاهر من التنبيه على ان الجسم الصاب قد يقطع والجسم اللين قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لاحاجة الى الاشارة اليه واما ﴿ ٢٩ ﴾ فائدتها في جانب الجسم المادي لا يقلل الانسكاك فعلى ما عرفت آنفا

ولا يبعد ان تكون التحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصاب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كغير اشياء واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية تظاهر اذا الفلك لا يقبل قسمة اخرى اصلاً وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق (قال المحاكيات فهو المدرك للعالي والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكر قدس سره من ان انقسام لابد ان يكون مدركاً لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو التخيلة والمدرك هو الواهمة وذلك لان القاسم هو الواهمة ايضا لكن باكة التخيلة وسبقه الشارح عن الامام (قال المحاكيات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من اراد فائدة لفظ الفرض فكانه فرق بينهما اولاً وذكر الفائدة في اراد لفظ الفرض بناء على الفرق ثم رجع السخنة التي يشعر بعدم الفرق والظاهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم مخولاً على طاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفاً على سبيل التفسير بيانا للمقصود ودفعاً

وفي السخنة الاخرى وعلى حشوماً بين السطوح اذا كان صعب الاتصال وهو غلط القوام والامر الذي يقابل رقة القوام فالخمين بدل بالاشتراك على ما هو ذو حشوماً بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرفيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشوماً بين السطوح لاذوحشوماً واذوحشوماً الجسم الطبيعي فالاولى ان يصير يكون الشيء حشوماً بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشوماً المصدر لا غير المصدر وهو التحال والتوسط بين لسطوح واما التحال بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حله ايضا على غلط القوام لادلى الغلط والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين غير اضفي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية الاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انفساهما يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه وذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل بفصله من الكم المتصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها مألوفة للجسم التعليمي المصل فسميت به تسمية المألوم باسمه الا انهم في الجسم وانما يطلق عليها الاتصال لانه لما طاق المتصل في الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطاق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال في الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على المألوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حيث ذو في وهو امر ان انحسار النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة اخرى وهما معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به بالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بمعد مكرراً مستدركا وهو جنس الجسم التعليمي والمتصل فصله يفصله عن العدد والخص فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

لأنهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكيات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على السخنة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح السخنة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذه النكبة (قال المحاكيات لا فقه الشيء يتوقف على ادراكه بالافعل) اقول يمكن ان يقال المراد بما يقسمه ما يفرض

ان يقسمه وحينئذ يدفع السؤال وامام ذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يقسمه فاقول به وعليه ما اورد على قول الشارح ما يقسمه او كما انه قسمه الشيء يقتضى ان يدرك اقسام كذلك اراده قسمه الشيء يقتضى ادراك ما يراد قسمته واما التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات فبعد ﴿ ٤٠ ﴾ من اللفظ وانما يكون ظاهرا

لوقال الشارح لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى التوجيه ان يكون هو منسوب الى الاقسام اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما مرض مقسم اذا لم يمكن ادراكه لصفه فكان الوهم وقف قبل هذا لتقسيم لانه لم يخرج من القسمة بعد حتى يفرض كونه منقسم او كما ان التقسيم يقتضى ادراك المقسم يقتضى ادراك الاقسام ايضا (قال المحاكمات اذ لا يراد في اعرف واللغة باحاطة لا يتدلى على) اجاب عنه بعض المحققين بان الاحاطة كما يكون صفة للعالم يصح جعله صفة للقدرة فلا يبعد ان يكون مرادها باحاطة ما لا يتدلى على لاحاطة بسبب القسمة (قال المحاكمات وايضا ان لم ير بعد قوة الوهم آه) قال بعض المحققين الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكل لا يدرك الامور الغير المتناهية لا على الوجه الكل ولا على الوجه الجزئ لما مر بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية على الوجه الكل بصورة واحدة فتقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية بالفعل او تقول المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك وقسمه قسمه لا الى حد البرهان الدال

التعليمي فكانه قال قد علمت ان الجسم حسما تعليميا فاقام حده مقامه فكان سببلا يقول المتصل اعم من التخمين وقد تقرر في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فبالله اخبره عن التخمين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظره اعني القائلين بالجزء وكان التخمين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان الجسم مقدارا تخمينيا متصلا وما علمنا ذلك فيما قيل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذاكمية وتخيانية فهذه كمية متصلة تخنية فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخنية هي الجسم التعليمي لمكن لا يمكن ذلك في علمنا ان الجسم حسما تعليميا واما كان كذلك لو علمنا مغايته للجسم الطبيعي فانه مالم يعرف مغايته اياه لم يمكن بانه له والازم اثبات الشيء لنفسه لكننا ما علمنا ذلك فيما قيل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اعم الكمية المتصلة التخنية اعراض فن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكانا قد علمنا فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا زائدا لتام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتق على استدراك غير تام لانه الكمية المتصلة التخنية على تقدير انها هي الجسم كيف يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضتها مصادرة على المطلوب بل الواجهة في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ومن المعلوم بالبرهان المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لاننا نقول هذا التوجيه مع اشتغاله على المصادرة على المطاوعة فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله "وكونه شيئا من شأنه" لا معنى له حينئذ قالوا يجب ان يكون بالفناء ليكون بيانا للمغايرة وامام معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للاعتماد والآن هو ذا الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاء بعضه جزئنا ان هناك امرا باقيا وامرا متخلعا هو الجسم التعليمي فكان علمنا بانصال الجسم كاهبا في علمنا

على الخلا التركيب بالموت اقول في الوجهين نظرا ما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور ﴿ ٤١ ﴾ بان

الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرفناه لا يقتضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متمازرا عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لا تنفك وقسمة

الوهم قد توقف وهذا إنما يظهر مما كان في التسميات متعاقبة فلا إلهاء وقعت وقسمت وأما في الوجهة الثاني فلأن النفس وإن كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة العكرة التي يكون الخليل والتفضل بها تامة للبدن في الخراب والفساد ثم قد توقف قسمه ﴿ ٤١ ﴾ الفعل ايضا (قال المحققات ارادوا يتدرج بعد الارحام الى ساووك

طريق البرهان) قول ما ثبت البرهان هو ان تحت الوسط الطرفين عن الملافة مستلزم الملافة لا بالاسر وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك لا يمكن في اثبات المطلوب وهو اني ترك الجسم من الاجزاء التي لا ينقسم. صلا ما لم ثبت كونه مذهبهم وهو القول بترك الجسم من الاجزاء الغير المتقسمة اصلا مستلزما تحت الوسط الطرفين عن التماس فظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم مذهبهم على ما مر وظهر من جعل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتتيم تقرير مذهبهم على ما شرنا اليه وذكر (قال . لمحاكمات وفي دليل للنقض انطسار احدها لانهم آء) قول ظاهر ان المراد ان الملافة بالاسريين الاجزاء مستلزم عني تألف الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء لمنداخله جسمها او جزء مقدار الجسم ويكون له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم . الاجزاء المراحل ليست كذلك . قال فنت لم لا يجوز ان يدخل الطرف الوسط ويريد متزارهما معا على مقدار واحد منهما قلت لا يتخلوا اما ان يتحد مكانهما اولا فعلى الاول لا يتصور الازداد في المقدار والجسم ضرورة ان المقدار العظيم والصغير لا يتحدان مكلما وعلى الثاني كان طهرا جدا غير منطبق على طاهر الآخر والا كان مكانهما واحدا وهو خلاف المفروض فاذا لم ينطبق

بان الجسم حسما تعلويا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا يدخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركة لا ما قول كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورته اعني الجسم التعلوي وذلك يتوقف على ان الجسم حسما تعلويا قوله (وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك) قال الامام لقطة قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالاولئك وفيه نظر لان قد ليس يفي . الا ببعض الاوقات لا ببعض الحكم ففي الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الشارح ان الاولئك ايضا يعرض لها الانفصال واقفه الوهمي ولاجل ذلك بدلولها هذا ابرهان كما عني بيانه وهو ليس واردا لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الامكان ايضا واما لك ايس يقل الانفصال الامكاني ثم قال واصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والاحصاء جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالهـل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل بواحد في نفسه قابل للانفصال فانا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بغيرها بل بطل ويحدث هويتان اخرتان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلنا وحدثت هوية اخرى اتصالية ولا بد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو هو بغيره الا ان في اثبات هذا اشكالان الاول هو الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تتعلم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون وما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون مهيئة بذاتها والتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته . كل في نفسه مكبرة ووجه لبعضى هن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصالا حسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالرة وحدث اتصال

ظاهر احدهما على ظاهر الاخر لم ﴿ ٤٢ ﴾ فراغ طاهر احدهما عن الملافة الاخر قطعا فافهم احدهما لا قبل ايضا على تقسيم تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقفا في القرب وحيث . يتصل بالاجزاء الاولى باطلال سنده المساوي ولا تعرض في المقام الثاني (قال

وقوله المشركين في حال جهلهم من الله التوحيد للداخل في موضع الظاهر هو وضع الخبر في موضع التوضيح
 وقال بعض المتأخرين الأول من جعل قوة والتقدير الذي يقيد قبله آخر على انقسام الوسط والوسطى والتقدير الذي
 فيه سال المسألة نقل ﴿ ٤٤ ﴾ من القدر الثاني في حال تمام الدخول اقول هذا بناء على ما يجوز من ان

يقال الانفصال والاتصال وهو الهول قوله (وقلم ان للتبديل
 بذاته غير المقابل للاتصال والافصال) اراد بالتبديل بذاته الصورة
 الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفته
 في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الانفصالية التي يمكن
 ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير
 ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متبديل بذاته لكان البرهان
 بصله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي
 ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال
 الا ان الحق جاء على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئا غير
 الصورة الجسمية لان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس الا في اتيان
 المغايرة بين الهول وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهول والصورة وفيه
 منع لجواز ان يكون لمغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا
 لان غير صورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهول لجواز ان يكون هو
 الجسم التعليمي وانما قال قبولاً يكون هو به من الموصوف بالامر من جميعا
 لان المقابل بالحقيقة لا بد وان يجمع مع المقول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه
 قد يقبل انفصالاً بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول
 غير وجود المقبول فكلام السارحين صريح في ان المقبول هو الانفصال
 ويانفصلان لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقول هو
 الانفصال فينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالمقبول
 ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مضمولاً بل المقبول بالحقيقة
 انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال
 الا الصورة الجسمية وهياتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم
 التعليمي لوجهين اما اولاً فلاته مثاق للصورة الجسمية مساو لها في جميع
 اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانياً فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد
 على الصورة الجسمية وهي هي كما ان الصورة الجسمية يتوارد على الهول
 وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عني بالتبديل بذاته
 الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حل صورته عليه
 ويبقى بلاستي وتنت خبير بانه انما لم يكن المقبول هو التبديل بذاته
 لكن المقبول على ما فسر هو الصورة الجسمية عند الانفصال والتبديل

هذا انما اقيم لا بطلان الدخول الذي
 بعد المسألة لا لا بطلان التداخل
 مطلقاً على ما صرح به المحقق
 الشريف قدس سره والا فدهوى
 الاقلية كان في قوة دهوى الانقسام
 الجزء (قال المحاكات واما المتكلمون
 فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه
 اصترض المحقق الشريف قدس
 سره بان وجود الاجزاء بالنفصل
 في المسافة لا يوجب وجودها بالفعل
 في الحركة لجواز انطباق التبديل
 في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز
 بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره
 اقول في الجواب عنه انه قد تقرر
 في موضعه ان الوحدة الشخصية
 للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصها
 متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك
 لا محالة واجاب عنه بعض المحققين
 ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركب
 المسافة من اجزاء لا يتجزى لا اعتقادهم
 ان الشيء لا ينقسم الى ما لا يوجد
 فيه بالفعل وهذه المقدمة
 مسلمة عند المتكلمين باسمهم
 ولذلك لمساعد النظام الحكماء
 في انقسام الجسم الى ما لا يتناهي دفع
 في اثبات الجزء ولما خالفهم الشرح الثاني
 في تلك المقدمة لم يقل تركب الجسم
 منها اذا تم ذلك فقول يمكن حل
 كلام المحاكات على ان المتكلمين
 لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء

لا يتجزى لانهم على اصولهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء وقول لا يخفى ماقوله ولذلك لمساعد النظام
 الى قوله اذا تم ذلك فقول يمكن حل كلامهم على ان النظام وقع في اثبات الجزء من حيث لا يشترط فكذلك الشرح الثاني وكما
 في قوله لا يتجزى لانهم على اصولهم تركب الجسم من اجزاء وقول لا يخفى ماقوله ولذلك لمساعد النظام

أقول لا يخفى أنه إذا ثبت تلك المقدمة فيكون في المقطوع ولا حاجة إلى المقدمة الأولى لأنه إذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها أول وآخر وسط فلو كان لها تلك الحالات كانت قائمة الانقسام ولعل الاحتجاج إلى بيان المقدمة الأولى لاخذ اشرح الاتصال مع الانقسام لا ركن الحالات الثالث ٤٤ للحركة موقفاً على

اتصال الحركة لا يظهر إلا بالمقدمة الأولى على ما يظهر عند حل الاشكال اثبات (قال انحصارات وحوايه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والنتهى في الحركة) قال بعض المحققين بين قال جميل المصادرة لا يدفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقى حال المماسه غير القدر الملاقى حال النفوذ لو كان منقسماً اذ على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين التقديرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يفتور للجزء حال المماسه من غير مداخله وهو مظاهر فاذا جاوز المداخله بالحركة لمهم الفرق بين القدر الملاقى في الحال الأولى وبين القدر الملاقى في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام وليكنهم لا يثبتون الاحوال الثلاثة للحركة في الجزء الذي لا تجرى اصلاً بل هم قائلون بأنه امر وقعي لا يتجزى اصلاً فاثبات تجزئته بالاثبات الاحوال الثلاثة يكون مصادرة على المطلوب نعم رد على قول الشيخ فانه اوجوز يجوز ان الملازمة التي يتضمنها هذه العبارة ثمة لجواز ان يكون المداخله لا بطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء في اول الملازمة متداخلة كما ان الاطراف المتداخلة واجب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقاً بل في ابطال تداخل اجزاء متناهية بالعمل لها ترتيب ووسط وطرفان

بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال ولا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية اذ يكون المتصل بذاته ايضاً الصورة الجسمية قال الامام ههنا امر ان احدهما ان قوله فاذا قوة هذا القبول مشعر بأنه نتيجة قياس مذكور فاذن القياس وثانيهما انه وان كان حقاً ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لا ما اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال واقبل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن اثبات النتيجة لا ما اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فاثباته يمكن اثبات المادة لاستدعى الانفصال محلاً موجود لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قوة قول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ذاتي يستدعى فيستدعى لا محالة محلاً وليس هو الاتصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذا قوة هذا القوة نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ مغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يفتى لقوله فاذا معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدماً محضاً بل عدم ملكة وانعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانفس ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعى محلاً موجوداً لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفاً بالاتصال ويكون موصوفاً باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله قايديتان احديهما ادخال ما لا يفصل بالفعل في الاحتجاج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كلياً وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان الدوال ان لا يبين لهذا الفصل غير متوجهين على انه ما ثبت به الهيولى ليس مطابق الانفصال بل الانفصال الانفكاك وليس كل جسم له قوة

الانفكاك

ولذلك قال مداخله الوسط وقول القسم لثاني الذي صرح بدفعه هو الملازمة بالاسر مطلقاً لا المداخله الحادثة بمد الملازمة لا بالاسر لان الاقسام المحتملة هي عدم الملازمة اما بالاسر او بالاسر فلو حصل الملازمة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحصر في عدم الملازمة والملاقات لجواز ان يكون الملازمة بالاسر غير حادثة

وإذا كانت القسم الثاني الملافة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطال القسم الاول يتم اثباته بنفي الملافة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم رجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنقيضه المشتل على القسمين المتريكين ﴿ ٤٥ ﴾ اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملافة بالاسر مطلقا والمبطل

على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملافة بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول المهلاقات ظهر لزوم الانقسام حال كونها مماثلة في اول الملافة ولا حاجة الى ابطال التداخل بعده انتهى اقول يمكن ان يقال الاقسام الثلاثة المحتملة على بعد من كون الوسط حاجا للطرفين عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان ترك الجسيم من اجزاء لا يتجزى لا يتصور الا بان كان طرفان ووسط يجبهما عن الملافة فالقسم الثاني هو الملافة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر على هذا التقدير لا يمتثل الملاقات بالاسر الغير الحادثة فيندفع الابرار الاول لكن يتوجه حيث ان المقصود لو كان ابطال الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان ثانيا لا راشاني هو الملاقات بالاسر حين يجب الوسط للطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي هو الملافة بالاسر الحادثة بعد التماس ولزم أن المقصود ابطال القسم الثاني مطلقا لا على التقدير المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ لا بطلان التداخل الحادث والثاني لا بطلان القسم الآخر الا ان باشي

الانفكاك والتفصيل هناك ما ذكرنا ان وحوه الانفصالات ثثة الفسك واختلاف العرضين والوهم والفرص فالانفصال الانفكاك للماكار رافعا لاتصال الجسم في الخرج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شبهة أخرى في الخرج بل في الوهم اللهم الا ان ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاك ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخرج فهو يثبت الهوي والاولا العامة الثانية انه لو امتدل بنفس الانفصال على وجود الهوي فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهوي مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما وجب وجود الهوي ثبت وجود الهوي قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهوي موجود حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارح ان لا يبطى الانفكاك الاول فالاول باق كالكال واعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا انها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها والعجب من الشارح حين انهما بانها في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وان ثبت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فالجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال وقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن

يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الابرار بعد مقدمة ذكرها هذا الحق وهو ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متغيرة بالذات شاغلة بجزء من المكان مغيرة للجزء الذي تشغله الجزء الاخر لا يتصور لا بالجزء بحد ذاته بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يخلها

من المهيبة ولا شغل لجزء من المكان لانها يتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها فاضلة من المسافة والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة ان يقال كون القدر الملاقى في حال التماس غير القدر الملاقى في حال التفسؤ لا لازم من حركة الجزء المماس ومداخلة وتفوقه في الاخر للازم للاباغة

٤٦

ما مرهـ

يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقسماها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخرتان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى يمكن ان يفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهوى وعلى هذا كان ايراد الغاء مكان الواو واظهار الاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهوى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخرجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مستقلا على الهوى وارلم يفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لان لم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهوى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط اوفيه ورأى تلك الهوية الاتصالية شىء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبق بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شىء ماخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهوى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

المهيبة بالذات فلا مصادرة (قال المحاكات واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قولها الاتسام فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لا دخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهة اصلها فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال اثبت للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اى غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقسوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثانى فلما قرره عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون آموكون الحركة ضمير مركبة من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ على تقدير كون المسافة مركبة لمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

ولا

موقوف على ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى (قال المحاكات وفيه نظر من وجوه الى قوله والمصواب) اقول كلام الشارح المحقق بحيث قال اى المتداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف المتلاقى في المتوسط امصرح في ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل في دفع النظر الاول ولم يرد بمنافضة المتداخلة الاحكام

الثالثة ماهو شأن الجدي من اتصال للداخلية بمقدسات مسلمة الخصم بل اراد ان التداخل يستلزم خلاف المفروض
وحاصل كلامه انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تجزى كان هناك لا محالة احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم
انقسام اجزائه وهذان ٤٧ جزء ان للمقدم المفروض مبرهن في مفهومه وكون الوسط حاجبا

للطرفين عن التماس وهذا لازم بين
للمقدم المفروض اذا تألف الجسم
من الاجزاء المقدارية المتباينة اوضح
والاشارة لا يتصور بدون ذلك
فتقول حيث ذوات تألف الجسم من تلك
الاجزاء فلا يخلو اما ان لا يتلاقى اصلا
او يتلاقى بالاسر او يتلاقى بالاسر
وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم
بطلان واحد من الثلثة المفروضة
هذا خلف فهذا برهان خلف لا كلام
جدلى ينهذى على ذلك ما ذكره
من الخبص وقول الشارح وحيث
تناقض الحكم اثبات اى حين
عدم امكان الملاقات بالاسر وبطلانه
وهو اقسام الثانی من الاقسام الثلثة
المذكورة سابقا الذى كان الشيخ
في صدد بطلاله فابطله بوجهين
حتى يلزم الملاقات بالاسر وهو - و
القسام الثالث من الاقسام الثلثة
المذكورة وهو تناقض الحكم الثالث
الذى هو عدم اتصاف تلك الاجزاء
بان وتمسك للمفروض من قول
الشيخ بل مبق فراع وهو رجع - و
الى اثبات المطلوب وهو القسم
الثالث بعد ثبوت القسمين الاول
والثاني وقوله والحاصل اى حاصل
الدليل المذكور لا يبطال التداخل
في الفصل السابق وهذا لا يتناقض
كون هذا الفصل مشتلا على
الرجوع الى الدعوى بعدم الدليل

ولا منفصلا ولما يمكن في ذاته منفصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بين ان الجسم في نفسه
متصل قابل للانفصال اى بالمجاز بمعنى انه يفرض له الانفصال واما تحرير
الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان
الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته منفصلا لم يكن
بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا
عليه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين
نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان
عارضاً للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون للجسم اجزاء فهو
متصل في نفسه ولم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون
اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال
امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه
متعدددا واه باطل ولا يفتقض الوجهان باه يولى لان الهوى ليس لها
في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والاقسام الذى يعرض لهما انما يستفاد
من الصورة الجسمية فيكون للاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقواكم للجسم مع
قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه مشتمل
على الاجزاء او لا في نفس الامر اوانه مشتمل على الاجزاء او لا يشتمل ذلك
بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلان لم انه لو لم يشتمل على الاجزاء
في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد
النظر عن المعارض موجبا لفرضه وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر
عن الاتصال ويكون عارض له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلان لم انه
لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال احتماعها وانما يكون كذلك
لو كانت الاجزاء متصرفة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه
الاخر انه لا يلزم من عدم كون احدهما المتقابلين مقوما ان يكون المقابل
الاخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون بين من المتقابلين مقوما كالسواد
والبياض والوحدة والكثرة وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم متعلم
ان الصورة صلبة اوجود الهوى فانما يصير للهوى وكرهات وضع
والوحدة والتعدد وغيرها من المعارض لا يعرض للهوى بالذات بل بصفة

وعلى ما ذكرنا يدفع الطر الثاني وثالث ايضا (قال لمحاكمات فيه مسالة لان الاقسام باعتبارها متناع الملقاة
آه) نقول يمكن ان يراد بالامتناع ما يتناول الامتناع باغير فساوى عدمه فيثبت رجوع الى ما استحسنه حيث قال وطريق
التمسك الى الثلثة باعتبار وجود الملقاة وعدمها ولا يجب حيث يتبدل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقدير تلاقحها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض الصنفين اذا امتناع المذكور فيه ايضا كان تاما كالاول (قال المحاكات فيكون متقسمة وهذا محال) قال الحق الشريف قدس سره وهكذا نقول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبا من الاجزاء لا يتجزى ٤٨ هـ وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعنفه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا يتجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقوة من الاجزاء كما هو مذهب الشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جهة التكميل ولا يكون المعارضة معارضته للجهة النافية لمذهبهم قلنا تلك الجهة كما نعت مذهبهم نعت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لا تدان يتناس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حاسما للطرفين من التلاقي في الوهم ولا يحصل امتداد وبهم منه وبهذا صحت المعارضة وطهرانها لا تدل على خصوصية احدهما من المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لا ينبغي ما في توجيه المعارضة من التمسك لا يقدح في الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة بالشخصية للحركة وحدة الزمان والموضوع وما فيه الحركة على ما تقر في موضعه وعلى تقدير ان كون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لا يدان يكون الحركة من اول بمسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بان ذات هذا خلف فلا بد ان يكون

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متغيرا اذا هو بتسمية محله وكون الهيولى مشارا اليها متغيرة انما هو بتسمية حالها فهي انما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتي لهما لم يتحتم مع الانفصال بل اذا طرأ عليها الانفصال انتقيا ويحدث صورتان اخريان وحسيتان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين جسامين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها امتثاليا لانعدامها محوها الى مادة امكن تعدد المادة بعد وحدتها امتثاليا لانعدامها محوها الى مادة اخرى وهم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها امتثاليا لانعدامها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يتعد بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض وقد مررت الاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متغيرة او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلا بد ان كانت متغيرة فاما ان يكون متغيرا بالاستقلال او على سبيل تبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لانها لا بد ايضا متغيرة بالاستقلال ويكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المتولين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالحسية اولى من لعكس وايضا ان امتناجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يتخرج الى محل كانت الجسمية حيث غلبة عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متغيرة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فيجوز كون الجسم حالا في اللون والطعم او غيرهما وان كان صوابا في الخير تبعا لحصول الجسم وبه وان كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الخير لا استقلال ولا تابعة مع ان الجسمية

المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا يتجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة هـ مخصصة بالشخص بقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل مثل مرجحة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في آخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب لانقسام

الموضوع ليس كباقيها (قال المحاكمات وفي الجواب ضعف لا انتم بالضرورة) اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر
ايضا انها الحركة هذا معنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركيبها
من الاجزاء التي لا ينجزي ٤٩ * تركيب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا

في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا يبعد ان يدعى ايضا في انها ليست موجودة فيه لانها غير قار بالذات واقول في تفسير المقام ان يقال ان اريد بالحركة ما هو معنى التوسط فختار انها موجودة غير منقسمة لكنها غير منطبقة على المسافة وان اريد ما هو معنى القطع فان اريد بوجوه وجودها في الخارج فيمنع وجودها فيه اولا وعلى تقدير التسليم نختار انها موجودة في الماضي مثلا دون الزمان الحاضر وقد عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها في الزمان الحاضر غير مسموعة انما هي في الحركة التوسطية وان اريد بوجودها وجودها في الوهم فختار انها موجودة في الوهم في الزمان الحاضر انما هي موجودة لكن لا يلزم عدم انقسامها لانها باعتبار الوجود في الوهم قار الذات بجميع الاجزاء فيه وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود الخارجي الفرضي بمعنى ان تلك الاجزاء لو وجدت في الخارج لم يجمع فيه على ما ينبغي او باعتبار الحدوث في الجبال بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثاني في الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا معه على ما ذكره بعض المحققين وان اريد بالوجود الحدوث في الخيال وقيل لا شك ان الحركة بمعنى القطع حادثة في الخيال على سبيل التدرج لحدوثها اما في الزمان الماضي والمستقبل

مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حاة في الهوى لاننا لم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها الاختصاص له بالحيز والجهة والافليج ان يقال الاجسام باسرها حاة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالنتيجة والجواب اننا لم ان الهوى لو كانت متحركة بالاستقلال لكات الجسمية مفلا لها فان الاتحاد في بعض الاوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فالوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمناه لكن لاننا لم انها لو كانت متحركة بالنتيجة كانت صفة الجسمية بل هي موصوفة بها وحيزها بشرط حلولها والمنع ان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر السراح على المنع الثاني وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالنتيجة اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهوى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله (وهم ونبيه ولعلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهوى انما هي فيما يقبل الانفصال الانفكاسي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاس كالنقل وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالامور الخارجية دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الصكبرى قطاها واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

وهما باطلان على ما قرره مشروحاتين ٧ * ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها في الماضي على ما مضى ولا يذهب عليك ان تقريراً

المعارضة اذ يبلغ هذا المقام صار ادق والطف وحينئذ يتعين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح جعلها على هذا التقرير البالغ واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا لاجابة الى هذا وقد استدلل به من المحققين على ان الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل للشيء انه موجود ❦ ٥٠ ❦ في الحاضر فلا يخلو اما

ان يراد وجوده مقارنة لصفة الماضي فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا لانقضاءه او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود يزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما فلا يكون مصفا بالوجود في آن ما لا يكون موجودا في الماضي بهلما المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا لوصف المضي وهو متصف في الان بالمضي لزم ان يكون موجودا في الان وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الازمان وهو محال وبعبارة اخرى الشيء اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة يستلزم احد الامر من المعنى والاستقبال وجودها لا يجامع شيئا منهما فلا توجد اصلا اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها واما انها لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض الان وليس هو موجود الان ومستقبل الان وليس موجود الان فظهر انه لا وجود لها في الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر اما اولها فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثة في الخيال على سبيل التدرج والتعاقب لان حدوثها من الوصف المضي والارام

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء ومنقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد فاما متفرقة اما خطا وسطحا هذا ما ذكره في الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان لتوعية الامتدادية لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم تعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا اخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالتقدير لا يتقدر في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم تساوي وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة واما ما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتخصصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتخصصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التخصصات لاننا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا بعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعتها اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا ليس الان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تخصصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

ان يكون موجودا ومعدوما معا فلا معنى للمضي الا لانقضاءه ولا يكون حدوثها مقارنا فصلها ❦ ❦ لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانيا فباطل بان يقال الاوصاف الثلاثة من المضي والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها الاشياء في طرف الزمان فاما وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا بمجمله فان كانت اقله

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر المند في الخيال انما هو في آن واحد حدوث المجموع في الان الاخير فليس حدوث
المجموع امر اندر يجبا منطبقا بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود واذكل منها موجود
في زمان وليس المجموع موجودا ﴿ ٥١ ﴾ في المجموع ويكون كون المجموع موجودا في مجموع الزمان

او حادثا في مجموع الانات لازما
من وجود كل في زمان او حدوث كل
في آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء
المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام
لا يخلو من وجه لكن هذا القائل
قد جزم في تعليقاته على جريان برهان
التطبيق في صورة التعاقب زعما منه
انه اذا صك ان كل واحد موجودا
في زمان فالمجموع موجود في مجموع
الزمان وحينئذ يصح التطبيق
لا يقال وجود المجموع لو كان فانما
هو في مجموع الزمان وجزئه وليس
موجودا فيه لان جزء الامر التدريجي
يكنى كونه موجودا في جزء ذلك
الزمان (قال المحاكات والعمدة) قال
بعض المحققين في هذا الاشارة الى وجه
اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق
لا يكتفي في نفي هذا الوهم بل لابد فيه
من نظرا خريظه رانه مستلزم للتركيب
من الاجزاء التي لا تجزى فان ما ثبت
صريح في الجزء فالم يثبت بالدليل ان
مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو بواحد
لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه
عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
من حيث انه يمكن في كل الصور او في
اكثرها ايضا استيناف وجه لا محالة
فلا يثبت و ايضا ذلك بظاهريه تنافي
ملغره من ان ما يكتفي النظر السابق في
دفعه بعد عنه بالنيه اذ النظر السابق كاف
فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول

فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما علمنا ان الجسمانية
طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت
طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقائق فامكن افتراقها
في الازمان من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة الشخصيات
هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح به الشيخ على زوال
الوهم بان تذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبق مع
ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان يتذكر ان كل جسم يحجب
وسطه طرفه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول الانفصال ولو في الوهم
فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه
حينئذ ليست الالكون الجسمانية هوية اتصالية مع امكان عروض
الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة
في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما واولا
فليس لشي من هذين التذكيرين في تنبيهه هذا العين ولا اثر فهو وشرح
لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء
اخر قد صرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبق مع الانفصال
الوهمي انه لا يبق معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبق
معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهولي في الوهم وهو غير مطلوب
والمطلوب وجود الهولي في الخارج وهو غير لازم سلكه لكن الاحتياج
الى المادة لما كان معنى الجسمانية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعة
نوعية فاشتمل الكلام على استندراك عظيم (واما قوله فقد ينشأ
ان الطبيعة يكون باي الاعتبار) فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق
من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط
لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما مبهمه غير محصلة وهي
الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمانية ليست مادة لانها محمولة
على الجسمانيات ولا شيء من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها
على ما يضاف اليها محصلا بلها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت
لانتم انها بفصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون فصلها بما ينضم اليها
من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

حل كلام صاحب المحاكات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وجهه على التحقيق
يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما اعترف به هو ان ما يكتفي النظر السابق
في دفعه بمبر عنه بالنيه ومن المعلوم ان النظر السابق يكتفي لدفع توهم تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو

المطوَّب في الفهم لانه لا يكتفى بالنظر السابق في الاستلزام مذهب القول بالجزء الذي لا يجرى وهذا ليس مطلوباً في الفصل فاعقد الفصل لا بطلاله يكتفى فيه النظر السابق فان قات مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشارح فإبطال ما هو مذهب يتوقف على هذا. ٥٢

فتقول الذي ابطال هو هذا الازم وهو القول منه ويكتفى فيه الفصل السابق كيف واو كان كذلك لزم على الشيخ التقصير في الاستدلال (قال المحاكات فتقول هذا الاحتمال بين البطلان) آه قال بعض المحققين فيه بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت عندهم ممنوع بل انهم لم يتعرض له لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يجرى يتفيه اذ لا بد لذلك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضحي في الوهم وان يكون الوسط حاجباً للطرفين من التلاقي في الوهم وامانه لم يمد من مذهب المسئلة فلانه انما صار مذهباً بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد من القدماء ايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم يخرج الى افراده بالذكر فالاولى في الجواب ان يقال نفي الجزء يستلزم اللاتساي في الانقسام اذ على تقدير التناهي يلزم المقاصد التي يلزم الجزء كما شرح آخفا (قال المحاكات حتى وجد الكثرة وجعلها واحداً في نفسه) قال بعض المحققين لما منع ان يمنع وجوب اشتغال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يقوم عليه الدليل بل القيد الضروري هو اشتغاله على الواحد الاضافي قال الكثرة من افراد الحيوان لا بد من اشتغاله على الحيوان الواحد ثم لما كان

انما يحصل ويتقرر بصورة ملكية او عنصرية فتقول اما ان الجسمانية مقصورة بنفسها فقد ينشأ واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمانية والجسم فان الجسمانية في الخارج وجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجسمانية وان كانت متفرقة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتاً بمحصلة الا اذا كان فلما او عنصراً فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمانية ثم لما كان اسائل ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما القاعدة في قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول مع ان الطابع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قبل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فينشأ مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم يختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئاً اقتضت مع جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئاً من حيث انها غير محصورة وانها يقتضي شيئاً اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصورة انها غير محصورة في الخارج فهو ممنوع لانحداد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصورة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشئ اذا كان ثابتاً للاعم والاخص كان للاعم اولاً وبالذات والاخص ثانياً وبالعرض كالتصير اذا ثبت الجسم والانسان فالتقضي للتحيز هو الجسم اولاً فظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج على ان الفرق ليس مبنياً على وجوب الاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لانسلم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لاننا لانعلم منها الا انها جوهر قابل للابعد الثلاثة لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها جقابق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في الوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لانسلم انها محتاجة الى المسادة في شئ من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

الحيوان الواحد كثيراً في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ثم لما كان العضو مؤلفاً من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو منه اشتغاله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثيرة بمجتمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه اقول فيه نظر لان ما ذكره انما توجه لو كان المراد بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يدخل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل على الكثرة * ٥٣ * وكون الكثرة لا بد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري

لا نقول لاشك انه يشتمل على جزءه فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والانتقل الكلام الى جزء جزءه وهكذا فيلزم التسلسل المحل ونضمه الى الكبرى حتى ينتج ما هو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله هو لزوم التسلسل المحال واما على توجيه صاحب المحاكات حيث بينه بانه لا معنى للكثرة الا بمجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فغيره ملائم اذا ظاهر ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هي المؤلف من الواحد اقتضى تحقق الكثرة تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه بالغناية بان يقال معناه انه لا يعقل ولا يصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء التي كل واحد واحد في نفسه حتى لا يلزم التسلسل لكن سيجي في كلام الشيخ في النمط الثالث ما يدل على ما يشعر به عبارة المحاكات ويمكن ان يقال كل كثره انما يتألف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة الشخصية انما يتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما يتألف من وحدات الافراد وهكذا فكل كثره الاجزاء انما يتألف من وحدات الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض

في المادة بل صحة فجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم انه متقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعتها الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرتنا ما لم نعلم وبهذا خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضاها شيئا في بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكلا شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق بسواء اعتبار الكلليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجمل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متمثلة مختلفة في اللوازم قوله (وهم وتنبيه اولئك) نقول النظام الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسما من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا بالانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلانسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذيقرطيس فانه ذهب الى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فيعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على ان التراب الممحق غاية السحق اذ انظر فيظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر ولو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزئي المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

الاجزاء خصوصية بصيربها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد في الجملة بل كل واحد واحد جزء اولي للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اوردناه فتأمل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء على النظام بطريق آخر وهو ان اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح فلا بد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

أصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان عرضا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهر
منقسم الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ما ذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء
التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول ❦ ٥٤ ❦ ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان
العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو
الموجود الواحد حيثئذ (قال المحاكات
ولا حاجة الى التزام الطفرة) قال شارح
المقاصد الامور التي يوجد شيء فشيئا
من بداية الى نهاية فامتاع كونه شيئا
متناهي العدد معلوم بالضرورة
والقول به خروج عن طريق الحق
وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء
الزمان متعاقبة في الحدوث ونعلم قطعا
انه اذا حدث من مبدا معين آثم آن
فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك
الاجزاء مبلغ اللاتناهي وذلك
مستلزم وانكاره مكابرة فاحشة
فلعل النظام هرب من تلك المكابرة
الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على
المتصف ان التزام الطفرة الخش
من هذا وان كان هذا فاحشا ايضا
على ما نقناه (قال المحاكات واما
القياس الذي وضعه الشارح) ففيه
مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن
ان يحاسب بان مثل هذا القياس لما
يكون الحد الاوسط لا يتكرر فيه تمامه
بل ببعضه مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو
كاتب بانقياس الى قولنا زيد ابن كاتب
فان قياسا مضمرا معتبرا صحيح
الانتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة
مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما
ان ما يكون الوسط يتلوه مكررا بديهي
الانتاج فكذا مثل هذا يظهر
بالرجوع الى الوجدان هذا تلخيص
ما افاده بعض المحققين موافقا لما

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشركة في الطبيعية وان كان
لغيرهما يمكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية
والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك وامانه لا افتراق بينهما في امكان
الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني
على تشابه الاجزاء في الطبيعية وحيثئذ يكون كلاما الزاميا خارجا
عن الحكمة فان قلت لا قل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي
الاجسام باسرها متشركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن
الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لوضح هذا فهو كلام غير
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متعددة في الجسمية
وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية
كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم
ربما امتنع انفكاكها المانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية
في الفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصليب فانه ما دام كذلك امتنع
عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن
ذلك لا يضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح
على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد
وليت شعري اذ ابني الكلام على تشابه طبائع الاجزاء فكيف جعل قوله
هذا جوابا لسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك
عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك لانها
متشركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن
انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد ما لو كان بناء الكلام
على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة
الوهمية ليس معناه الابان كل جسم فرض من شأنه ان يتميز له عند الوهم
جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح
لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن
ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا
الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال
الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل
على المادة وهو المطلوب قال الامام لانسلم ان الاجسام متساوية

ذكر العلامة الشيرازي فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائره ولا تعب ❦ في الجسمية ❦
نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ما هو المشهور كما فعله صاحب المحاكات فقد بر قال وايضا لهم ان يكتفوا
بتجوير التدخيل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

الانقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسماً اليها بالفعل
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعل لانها متميزة في الوجود
الا انه غير متميزة في الوضع ٥٥ فلاولى ان يقال انما دفع النظم في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة القول لقبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية الى اجزاء متميزة في
الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة
ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية
بان لا يقدّر ان ياراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء
المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة
قال الشارح فيحتمل ينبغي ان يحمل
الكثرة على الاضافة قال بعض
المحققين في عدم صدق الكثرة الاضافة
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة
الى الواحد كيف والواحد نصف كثير
الاثنين فالاثنتان ضعفه والضعف
بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر
من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا
واقول الكثرة والقلة الاضافية
قد صرحوا بانها من خواص الكم
المنفصل فلم يتحقق في الواحد وما
استدل به بان الواحد نصف الاثنين
فالاثنتان ضعفه والضعف كثير
بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو
مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية
في الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل
ما نصف شيء ان يكون قليلا اضافيا
بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا
فأمل (قال المحاكات واعلم ان المقدمة
القابلة بان كل كثرة متناهية لا يوجد
فيها الواحد والمتناهي مستدركة
في الاستدلال) اقول يمكن ان يقال
هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة
المتناهية لا يوجد فيها الواحد

في الجسمية على ما مر واثن سئلنا فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد
الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك
وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم
اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان
اخرى ان ثم اذا انفصلتا زلنا الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح
الانفصال على نصف الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على
الجسمين وامتنع على نصف الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة
المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا
والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا يتناول الجزئي الحقيقي
اذ الماهية مشتقة عن ماهي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول
في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالماهية الامر او الشيء كان
القسمة صحيحة الا انه خلاف المتبادر والتخلف والتكاثف بطلان
في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم
جسم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه
فاراد بيان امكان الحقيقةين وذلك انه ثبت ان الجسم هبولى والهبولى
لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز
ان يكون الهبولى في وقت متقدرة بمقدار اصغر وفي آخر بمقدار اكبر
اولا يرى انه اذا اقصى الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبق فيها
وزاد في مقداره لامتناع الخلاء قوله (هذه مسألة تنهى الابعاد)
وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تنهى الابعاد
من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما بين من ان العلم الطبيعي باحث
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد
عارض بعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم
الطبيعي والثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تنهى الابعاد
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا
الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه
من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انه يحثون
عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات

والمتناهي اوضح بالكثرة الغير المتناهية وايضا فادته اثبات الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن الجسم الغير المتناهي
الاجزاء وبالاستقلال ايضا لوسم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا
الجسم في ضمن الغير المتناهي الاجزاء على ان اشتغال المتناهي الاجزاء على الواحد مما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس لهم ازيد من حجم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فتأمل قال بعض المحققين
ذكر المتناهي لبيان كلفة الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضي اشتغالها على الواحد والمتناهي
ولامدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية او غير متناهية اشارة الى دفع ﴿ ٥٦ ﴾ وهم بما يعرض لبعض

الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية
لا يجب اشتغالها على الواحد اقول
لو خص الكثرة بالغير المتناهي بقبت
الكبرى على كلفتها وغرض
المعترض ليس الا ان لا حاجة الى هذا
التمتع بل يكفي التخصيص بغير
المتناهي واما ما ذكره من انه اشارة
الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي
فبعد عن الصواب او مقصود
المعترض انه لم يخص الحكم بغير
المتناهي لانه لم لم يخص بالمتناهي
وحين تخصيص الحكم بغير المتناهي
لا مجال لذلك الوهم وهو ظاهر
والظاهر ان لفظ الغير في غير المتناهي
زيادة وقعت من الناسخ ف يرجع
الى ما ذكرنا (قال المحاكات ونحرير
التمتع ان يقال ان اريد بقولهم) آما اقول
تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير
المتناهية التي يتألف منها الجسم
اما ان يشتمل على كثرة متناهية كان
حجمها ازيد من حجم الواحد ولا يشتمل
على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم
ان لا يكون التأليف مفيدا لزيادة
الجسم اصلا والاول بوجوب المطلوب
على ما سبق قرر وايضا نقول انظم
اختار كون الجسم مشتملا على اجزاء
غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه
بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية
فظهر ان هذا القسمة قسمة الاجزاء
مقدارية متباينة في الوضع فلا بد له

وتحدد لها لا يتصور ان الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع
انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وعن قريب ما يتبين
بما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم
مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام
قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولي وسيتكلم بعد في احكام الهيولي
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام
الهيولي واجاب بانه لم تبين تركب الجسم من الهيولي والصورة اراد بعد
ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا ينفك عن الصورة
وكان البرهان الذي يقيم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو
ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لا ينفك عن الشكل
والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج
الى تقديم البرهان على تنهاى الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم
مشتمل على الهيولي ففقدت ان الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولي
بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة
برهان الهيولي بهذه العبارة فقد بين من هذا ان الصورة الجسمية
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا
عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة
في بعض الصورة الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا
عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل
للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة
فهذا كالد صريح في بيان ان الصورة لا ينفك عن الهيولي فكيف اراد
ان يبين بعد ذلك وقال لي اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم
الشكل اولى يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهي يكون منحصرا
في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لا نقطاعه وانفعال
والانفعال انما يكون من قبل المادة والجب الجيب ان المقدمات التي
رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي في بيان
ان الجسم لا ينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والابطال
الكلام بالكلية والوجه المعبر بمعار النظر الصحيح ان يقول لما اثبت
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهران برهان التطبيق بجمري ﴿ اراد ﴾
في نفسه اذ يلزم زيادة غير المتناهي المسبق النظم على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية
غير متناهية بحسب المقدار مبني على هذا فتأمل واما الجواب الثاني ذكره فنظور فيه اذ الدليل الاول الذي ذكر الشيخ

لا بطلان التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقة على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره
 و اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال اوجواب سؤال مقدر عسى ان يورد ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون
 للطرف حالان واحوال وانما ٥٧ يكون كذلك لولم يكون الاجزاء مخلوكة على التداخلة انتهى وعلم

منه ان الدليل المذكور لا يدل على
 امتناع التداخل الحادث واما الدليل
 الثاني فانما يدل على بطلان التداخل
 فيما يتحقق فيه الوسط والطرف
 وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلاثة
 متداخلة ملتصقة لم يكن من اجزاء
 الجسم اولى يمكن من اجزائه المقاربة
 فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ
 وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فاقول
 ويمكن توجيه كلامه بما حققناه
 فيرجع الى ما ذكرناه فتدبر قال الشارح
 وفي التحقيق لا يفيد ما ايضا اقول
 يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء
 المتألفة حين التداخل لا تخلو اما
 ان يعدم ويحدث جزء واحد فيلزم
 عدم تحقق التأليف والتداخل لان
 التأليف فرع وجود للتألف منه
 والتداخل فرع وجود للتداخلين
 او لا يعدم فان اتحد الجزآن حقيقة
 بان يكون هناك جزء واحد كان
 هذا وذلك لزم اتحاد الاثنين المستحيل
 على ما سبق وهل هذا الا مثل
 ان يكون هناك شخص واحد كان
 زيد او عمرا معا وان كان الجزآن
 موجودين ولم يتحد اكانا اثنين (قال
 المحسكات ان قلما من السدائرة
 ان قاطع قطرا آخر يحدث نقطة
 التقاطع بشعر بانه حين تقاطع
 القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين
 تقاطع القطر الاخر بهما حدثت

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركته من المادة كالتأهي والتشكل
 والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز
 ولكن ما لم يتضح ان التأهي والتشكل والمقدار يعرض الاجسام لم يبين
 ان عروضه للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان
 كلامه اولافي اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليرداده التصديق
 بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك الفصول
 ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا
قوله (وهذه المسئلة اعنى تناهي الابعاد مبنية) على اربع مقدمات
 الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان
 ان قال قدم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج
 من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنها كما اعتد ان
 زداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير
 النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال
 واعترض الشيخ عليه في الشفاء باننا لانسلم انه يلزم وجود بعد بين الخططين
 غير متناه فغاية ما في السبب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
 منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
 على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد
 ان يكون متناهي وهذا كما عدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل
 مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على
 مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وراشتهى احد بيان ان لا بد
 من بعد غير متناه فليفرض على الخططين الذاهبين نقطتين متقابلتين
 وليصل بينهما بخط يكون ورا زاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخططين
 في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة
 بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد
 فهي موجودة فيما فوقة فلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير
 متناهية بافعال متساوية فيكون ذلك البعد مزايدا على البعد الاول
 بما لانهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير
 ساقط فان اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود
 بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

نقطتان اخريان وليس بشيء اذ حين ٨ تقاطع القطرين حدثت اربع نقطة الانقسام كل من الخططين
 يقسمين حينئذ وبذل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف اتصاف الدوائر يجتمع منه المركز قاله
 الشارح فان ذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز وهذا لا يجوز بالنظر الى جهة ارتفاع التعدد لانه

يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما يرتفع التعدد بحسب الوضع محذور اهلى
ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركيب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حمل كلام
الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب ٥٨ * الوضع بان يكون تلك الاعداد

تمايزة وضما لئيم كلامه ولم يرد عليه شيء
لما اوردنا ولا ما اورد الشارح
من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد
التي يعود اليها الضمير في قوله منها
اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير
فيها في قوله وان كان لكثرة متناهية
منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله
فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقل
ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره
وكل عدد متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال
ضمير منها في الاول عايد الى الاحاد
المدلول عليها بقوله فان الواحد
والمتناهي موجودان فيهما ويحمل
قول الشارح تقريره كل عدد متناه
من الكثرة على انه بيان لما حصل
(قال المحقق ككلمات او حصول
الامتدادات الثلاث لا يتوقف على
انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
اربعة اشياء) آه اقول هذا انما هو قول
جمهور المتكلمين واما النظام القائل
بان كل جسم لابد ان يكون اجزائه
غير متناهية فكيف يقول بهذا
المحقق وان اريد انه يلزم عليه ان
ذلك المؤلف جسم فقه تعالى لم
عليه ذلك لو اکتفى في تحقق الجسم
تحقق الامتدادات الثلاث مطلقا
سواء كانت متقاطعة على زوايا قوائم
ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما

لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير
متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية
كلما يزداد يزيد المقدار فلما زدادات الى ذير النهاية يكون مقدار البعد غير
متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الخلف سواء تساوت الزيادات
او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ
بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين
الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية الـ ٩٠ طم ثم فرضنا
بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتد
الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد
يزداد الى ذير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على
البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بنسبة حيث فرض الزيادات متساوية
لكن عدد الزيادات غير متناه بالافعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد
يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير متناهية الى
المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد
على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية
اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ
ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى او امتد الخطان
الى غير النهاية تزايد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر ذير المتناهي بين
حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سأل نفسه ان الحال انما يلزم من فرض
اللاتناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة
اللاتناهي في الجائز استحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا
كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فاما كان الساقين المذكورين
ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية وبخرج
الخطوط الى غير النهاية فينقسم ستة اقسام فكل خطين منها

لما اشترط كون تلك الابعاد ولابد ان يكون متقاطعة على زوايا قوائم فلا ثم على هذا المذهب هو
الاكتفاء بتحقيق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزائا ثلثة ولا يحتاج الى اربعة على ما صرحوا به ففما ذكره ارتكاب
استندارك ايضا هذا اقول الحق ان يحصل كلام الشارح على انه لا يحتاج في حصول الجسم الى تحصيل الكثرات

اولا باعتبار التأليف هن اجزاء ثلثة ثم اعتبار التأليف هن تلك الكثرات بل يكسفي تأليف واحدتين تلك الاجزاء
في الجهات الثلث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار تحصل الجسم لاحاجة اليها قال
الشارح وكان للشارح ٥٩

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها اثنان قائمة واذا عرضا بعدا بينهما
في اى موضع كان حدث زاويتان متساويتين لانه مثلث متساوي الساقين
فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد
ظهر ان كل انفراج بين الخطين اعما هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون
متناهياف مجموع السنته متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصاره ما لا ينهيه
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ
ادق واشمل لانه يكفي فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد
ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى
شرح الشرح اما قوله (والثانية انه يجوز ان وجد بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي وعلى سبيل التناقص
او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لاننا نريد ان نقول
الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد
وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد
الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصه لم يجب ان يكون البعد مشتملا عليها غير متناه لاننا افترضنا خطا
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي ونزيد
على البعد الاول حتى يكونا بعدا ثالثا ثم نصف النصف والنصف ونزيد
على البعد الثاني فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التصفيف الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان
التزايد على سبيل التساوي فهو غير متناه لمطلوب وانما اقتصر عليه لان
المثل موجود في التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان
حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج

ما ذكره اول التوجيه كلامه لان الثاني
اكثر فسادا واعلى ما يشعر به كلام
المحسبات قال الشارح بل قصد
يعلن ان شيئا من الاجسام المتناهية
المقادير لا يتألف مما لا ينهيه اصلا
اقول في هذا القصد فوايد اولها
ان السلب الكلي اشد عنادا الايجاب
الكلي الذي هو دعوى الخصم
وانتهى انه يلزم منه ما هو مذهب
الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية
مع دأب نفى التركيب من الاجزاء
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه
نأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن
اثبات ما هو مذهب الحكماء بلا احتياج
الى ما استدله على النظام لا يقال
انه وان كان جاريا في نفى التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ
لم يجزه فيه لاننا نقول هذا الدليل
على ما سيذكره الشارح انما اقام
الشيخ على نفى دعوى الجمهور وهو
كون كل جسم مركبا من اجزاء
لا تجزى متساوية فهو انما اجزاء
في رفع الايجاب الكلي فبالنظر الى
الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجراءه
في السبب الكلي وثالها ما سيظهر
فقد رتب المقدمات وتحصل الجسم
المتصل قال الشارح لكنهما كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء كنسبة متناه الى متناه

اقول في تقريره اعلم ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب
اسوق الكلام لانه لما ذكر انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المقاهي الى المتناهي فاذا استثنى نقيض التالي ينبغي
ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والتفليم فنسبة الجسم الى الجسم فنسبة متناه الى غير متناه لانها

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه كلام الشيخ يحتاج الى عناية بظهور التأمل فتأمل (قال المحاكات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) آه اقول الاظهر ان يقال مقصود ان يحصل جسم فبقي ان يجعل مقدما على اعتبار ✽ ٦٠ ✽ النسبة وفي توجيهه الشارح

يصير الكلام فهو كذا دون توجيه الامام (قال المحاكات) فلا يحتاج الى ما يحصل الجسم ولا الى ما يتوقف عليه (يحصل الجسم) من كون جسم الاثنين ازيد من جسم الواحد اذ الكل واحد جسم غير منقسم كما هو مذهبهم وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة النسبة متعوض بالنسبة بين الاعداد الان يختص بالنسبة بين المصادر وحيث يتوجه حديث الاعداد سند المقصود واما ان النسب لا بد ان يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير مهلا للنسب اليه فالمراد الانضمام اليه بنفسه اولى الاخر المادية حتى يصح التسبب بين الاعداد على تقدير اشتغالها على الجزء الصوري وحيث لا يكون مركبة من اعداد دونها وعلى تقدير عدم اشتغالها عليه وحيث لا فرق بين تقومها باعداد دونها وبين تقومها بنفس الواحد لتلك العدة هذا وما قوله فلعل الغائبة اتمام الخلق كما ذكر ظاهره اشارة الى ما قرره في توجيه كلامه للشيخ فان المتضمنة انما تصير زمنية اذا جعل التالي تحقيق الجسم لا كونه تناهى العدد وفيه انه لو حذف الجسم والتقى بالجسم وجعل الثاني تحقيقه يحصل المقصود والاظهر ان يقال على مذهب المتكلمين وان صح نسبة الخط الى السطح والسطح الى الجسم

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لم يتبين من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان افاد المطلوب ايضا لانه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهرا لم يحتاج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انها قضية موضوعية اية زيادات امكنت ومجموعها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانها نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفها على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اى مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلان اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لانه حشوا زيدا لا مطلق للام ولان غاية ويمكن ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو مطلق لان

✽ وحاصل ✽

لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدة الابعاد الى الطريق الاخر للمناقشة على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقشة قال الشارح انه لم يقل

في الثانية لا يجب تركيب الجسم أما قول هذا لما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى ما لا يفصل على معنى ما لا ينقسم بوجه
اي لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شأن الجزء الذي لا يتجزى اما لو حمل على
معنى ما لا يفصل بالفعل ٦١ الى الاجزاء اي ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ

لا يفصل او الظاهر منه سلب فعلية
الانقسام لا سلب امكانه وقابليته
ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده
مقاصلا اذ من اظهر ان المراد سلب
المفصلة بالفعل عن الجسم المفروض
لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار
حاصل كلام الشيخ حيث ان الجسم
لا يجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية
واما اشتغاله على مفاصل متناهية
فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل
غير قابلة للانقسام اصلا فلما من
ابطال مذهب جهوور التكليف
من انه ممتنع واما اذا كانت قابلة للانقسام
فلا تمان وان كان جائزا لكنه غير واجب
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس
منفصلا بالفعل والارز التسلسل
ويلزم كون البعد المشتمل على الجميع
غير متناهي القدر والامر الدائر بين
المتنوع والممكن كان جائزا او واجبا
ولا يمتنع وهذا بناء على ان الشيخ
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على
ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذي
ذكره المحاكات بقوله فان قلت الثابت
بانظر السابق ان الجسم ليس له
مفصل بالفعل الى ما لا يفصل آه
(قال المحاكات فما وجه
العدول الى ثني الكل عن ثني كل آه
قال المحقق الشريف قدس سره

وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات
الغير المتناهية في بعد الا انه اذا تقسيم الاول منها مستدرك اذ يكفي
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوجه بعد آخر
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لم يوجد بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدور عدم بعد كذلك
فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام
محال آخر حينئذ لا ينضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب
ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل
على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه
لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك
الزيادات الغير المتناهية في بعد واذ لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد
لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد اخر
فهو آخر الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان عنده وقد فرضناهما غير
متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين
حاصرين واليه اشار بقوله قبتين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين ونحو ير المنع ان يقل لانم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات
في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على
كل واحد حكما على الكل المجموع فان قلت لو لم يكن كل الزيادات
في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فتقول
لان لم يكن اذ لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم
السالبة الجزئية لا يقال اذ لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون
شي منها في بعد او يكون بعضها في بعد بعضها لا يكون واما ما كان يصدق
السالبة الجزئية لانا نقول لان لم يكن الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع
واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانساق يشهد هذا الرقيق
ويسمى هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعمل كون
جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل عاله
بكون كل واحد وكل مجموع في بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

من شاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد
سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس سبور للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فعني
الكلام يثبت ان لا شيء من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسام مطلقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها وانما قال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كاتوهم المسترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا فليحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لا شيء ﴿ ٦٢ ﴾ من الانقسامات بحاصل

في الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذي جعله الشيخ عنوانا لهذا قل الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحاكات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الاتصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومذهب الجمهور رفعنا للايجابى الكلى الذى في قوة السلب الجزئى ولهذا قال والثابتية جزئية اذ الجسم الذى ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ما صرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية او غير متناهية اولا وذكر الشارح هناك واربعا كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبت اما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه ان شاء الله

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فليعلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان لمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلا يمكن انى قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله والافىكون امكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف بين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد فان بينها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادة في بعد آخر والا لكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالتعبار وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذا ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان بوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهي خارجا من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهي وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وينعكس بعكس

﴿ التقيض ﴾

تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشاره لما اراد في هذا الفصل ابطال الراى

الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللازم بعد ابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لان كل جسم مفرد كذلك نعم ما ذكره الشيخ يمكن اجراءه

في كل جسم مفرد حتى يثبت السلب الكلي لكنه انما القام الدليل صريح على رفع الایجاب الكلي واللازم منه صريح بحالين
الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ في دفع اعتراض صاحب المحاكات بالارتكاب ما يخالف
التوجيه الذي ذكره في قول ﴿ ٦٣ ﴾ الشيخ ليس يجب ان يكون وظهور ايضا ان مراد الشيخ من الجسم

هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه
فلا يحسن قوله قدس سره بلى يثبت
ان بعض الاحسام مطلقا غير منقسم
بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره
لانه ينبغي على ان يكون مراد الشيخ
من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت
انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد
ما ذكره صاحب المحاكات لتوجيه
جزئية النتيجة على ما قلناه ايضا لانه
مبنى ايضا على الرعم المذكور قال
الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل
اشائي هو ان الاجسام المتناهية
الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان
دلائل نفي الجزئية الذي لا يتجزى
ينفي تركيب الجسم مطلقا منها فان
المحالات المذكورة في الفصل الاول
لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء
ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه
نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب
انما يلزم في الاجسام المتناهية
الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت
الكلية فان ما علم ثبوته في الفصل
الاول اولي مما علم في الفصل الثاني
لانه قد فرغ عليه في الفصل الثالث
فهو بالوضع والتسليم فيه اولي مما علم
فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له
بل نقوله تركيب الجسم الغير المتناهي
من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم
تركيب الجسم المتناهي منها وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم

النفيس الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد
الزيادات غير متناه فن الزياتات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد
وحينئذ ينقطع الامتداد ان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد
فهو بين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي
محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات وآخر
الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده
من المقدمات قد قول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل ازم خلقا لثا واما الزم
الحالف الثالث دون الاولين لان الحلف الثالث انما يثبت بعد تبين الحالفين الاولين
فهو دال عليها بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز
ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة
عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما ينشأ الا من فرض
عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد
في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية واللازم محال والملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان
لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة
امتداد ان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل
البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون
كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
فرض ابتداء شروعه في الحجة وار قوله ولان كل زيادة كافية في تعليل توحد
الى آخر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لازم ان لا يكون
بعض الزيادات في بعد وقد صرحنا بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله
فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اي لا يمكن الوجود بعد
مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال
وان كان لازما وار قوله فيصير العدد بين الامتدادين محدودا في التزايد
تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان
فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف
على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر
الابعاد فانه لو كانت فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن
وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذا دللنا على مبنى

ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور في هذا الموضوع انتهى اقول الشيخ قد اورد
للقضية الاولى مهملات والشارح في صدد النكته في ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها ككلمة لانها الايق بالمقامات
البرهانية وما يدل على المهملات يدل على الكلية ولا يكتفي لذلك ان الفصل يقتضي بطلان تركيب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركيب الجسم الغير المتناهي منها او كون ما ذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال مذهب آخر يجري فيه لا يقدح في صحة التكنة المذكورة واما قوله بل نقول تركيب الجسم الغير المتناهي آه فنقول ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي

﴿ ٦٤ ﴾

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي الامتدادين انهما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكونا بعد مشتق على جميع الزيادات او لا يكونا واما ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتق على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه غير مشتق عليه لان السلب الجزئي نقيض الإيجاب الكلي لانقيض الإيجاب الكلي بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما اقتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجها كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين اما برهان المسامنة فانا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه ونحرك الكرة حتى زالت الموازية الى المسامنة فلا بد ان يوجد في الخطا غير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامنة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامنة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخطا غير المتناهي اول نقطة تكون المسامنة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامنة بزاوية اصغر منها قبل المسامنة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامنة مع اي نقطة تفرض يكون لحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامنة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فافرض اول نقطة المسامنة لا يكون اول نقطة المسامنة هذا خلف ونحن

الاجزاء الغير المتناهي من امرين متساويين متناهيين مع ان نصف الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان متناهيان من جانب كان متناهيان بالضرورة فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل التصنيف وليس له نصف اذا كان متناهيان من جانب وان اثبت بان العلة مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة الى حد فعلي تقدير التسليم كانت اتفاقية لازمية لان التالي لا يلزم من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية على ان لزومه منه ايضا محل نظر وتأمل (قال المحاكات واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح) قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح انه لا يمكن اثبات ان كل جسم غير مشتق على الاجزاء التي لا تجزى الغير المتناهية بل انما ثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا والنظر الذي اورد غير وارد لما سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام غير مشتق على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لان كل جسم متناه اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا او اجزاء هي اجسام ولا تسلسل بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء

اصلا فقول هذا القائل ذهل عن ان اشرح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستغلا في جزئيتها على ما زعم هذا القائل المحقق ولم يكن ما ذكره في جواب النظر صحيحا فلا يصح حجتك قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقذار غير مشتق على

الاجزاء التي لا تجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لا يهلم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت رفعه لا يجاب الكلي لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

متناه آه على انه في لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صديقها بان الجسم الغير المتناهي غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية بأسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لا تجزى متناهية على ما فصلناه واقول في جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم ينفع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اصلا والقضية الثانية لما كانت حاصلة من رفع الابطحاج الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبالنظر الى اقامة الحجة واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت وان كان الدليل

نقول بازا. هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مساعنا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي آخر نقطة المسامطة وهو باطل ببيان الملازمة ان المسامطة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامطة فالمسامطة مع النقطة التي فوقها بعد المسامطة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامطة وكل سمت مسامطة فينبه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامطة بها فافرضناه آخر نقطة المسامطة لا يكون آخر نقطة المسامطة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامطة فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان هذا ذكرتم في بيان بطلان التالى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامطة او آخر نقطة المسامطة لان مسامطة القطر انما يكون بزاوية وحركة متقسمين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامطة او آخرها لم يكن اولاً ولا آخراً الثانى ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تنهاى الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامطة تحدث في المركز زاوية ولغيره ان المسامطة بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامطة ببعضها قبل المسامطة بأكملها فلا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامطات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامطة بعض الزاوية قبل المسامطة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك او كان هناك مسامطة بعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وب نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

الذى ذكره الشيخ لا يبطال هذا ﴿ ٩ ﴾ المذهب يمكن اجراءه واقامته في السلب الكلي وحينئذ نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكونه احدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال باشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معاكبة كانت النتيجة ايضا جزئية لا محال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحيتئذ لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لاننا نقول ارتدادا الى الشكل الاول لا يكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحيتئذ نقول لامدخل لجزئيتها في جزئية النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكان

٦٦

فاجواب من الاول ان لزوم نقيض التالي لا يطل الملائمة فان لا يتناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على اننا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامنة فاما ان يوجد اول نقطة المسامنة في الحد الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية وعن الاخير بن بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد المسامنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احده الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متساويين احدهما زايد على الآخر بزراع فاذا قابلنا السذراع الاول من الخط الزايد بالزراع الاول من الخط الناقص واشائنا بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولافان وجدت في مقابلة كل ذراع ذراع ساوي الجزء الكل والافال تفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متساويان على تقديره كونهما غير متساويين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متساويين من احدهما الطرفين وبساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متساويين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين وبتعين تناهيهما بالتطبيق قوله (اشارة ففديان لك ان الامتداد الجسماني) تقريره على محاذات الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفة اقل يدس بانه ما احاط به حد واحدا وحدود واما ما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حد ود فكالثلث فقد احاط به ضلعه الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم لهظة ما لم يتعين فجنسه غير متعين ونحتاج في الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

لا شك ان جزئية المقدمات صان سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثالثا ايضا سببا لهما فاذا انما يمكن الاستناد الى ابهاما ريد وذلك كما استند صاحب المحاكات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالشكل الآخر كانت النتيجة جزئية على اننا نقول كلام الشارح لا يدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك مما لا يمكن اشتراح فيه (قال المحاكات لانا نقول لانم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثاني حلبة شبيهة بالنفصلة فلا يتجوز ايضا لهما والمعنى حيتئذ انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية والملائمة سنية وكذا البطلان التالي اقول على تقدير كون القضية الاولى مهمة وكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي بنا (قال المحاكات لا يقال لنتيجة انما هي قول بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ) قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك مناقضة فان القياس

المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ غير متناهية وكل جسم لا يشتمل على اجزاء وايضا

لا يتجزئ متناهية فالنتيجة بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ غير متناهية لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة انما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتمال المذكور

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شأنه الجسم ذلك الاشتغال فيخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم منصفه
بسلب الاشتغال على الاجزاء الغير المجزئة المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذ الحكم في المقدمتين
على جميع افراد الجسم ٦٧ لا على البعض اقول السرفي اثنان الشكل المذكور هو ان الاصغر والاكبر يلتقيان

في الاوسط الذي هو موضوع لهما
فاللازم من المقدمتين ان بعض حال لا يشتمل
على اجزاء لا يتجزى غير متناهية من الجسم
لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى متناهية
وما حمل الحكم في المقدمتين على جميع
افراد الجسم يخالف لما صرح به الشارح
(قال المحاكات فان اخل في الوهم
والفرض) قد اشار في شرح المقاصد الى
الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين
حيث قال الشارح حمل الانفصال
مقسم الوجوه الثلاثة للقسم التي احدها
الافتراق وجعل ما باختلاف الفرضين
انفصالا في الخارج لا افتراقا ولعله اراد
بالانفصال في الخارج الامتياز بوصفه
خارجي لاحداث قسمين في الخارج
فصار حاصل كلام الشارح
الانفصال اما بالقك والقطع اولا
والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية
او بمحض الوهم والفرض وحيث
يؤول الى التقسيم الذي صوبه صاحب
المحاكات يلزم اشتغال الجسم على
اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج اقول
فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم
لو لم يقيد اختلاف العرضين باختلاف
العرضين القارين اما اذا قيد به كما في اكثر
نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا
منه مبنى على ما سيقره من ان الفرق
بين الاعراض القارة وغير القارة
ضعف بحكم العقل بفساده وانت خير
بان دعوى به عدم الفرق اولى بان
يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان
هذه البيان الذي ذكره في الملاحظات

وايضاً ما احاط به حد واحد وحدود قد يصدق على المقدار والجسم
الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المنخفضة بالكميات
المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد وحدود وتعرض
تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز
عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للاجسام فانها
هيئة لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة
بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه قبال ضرورة يكون مشكلا
وفي قوله (فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي) اشارة
الى دقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان
عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود متأخر لا محالة عن وجود
ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد لانهاية الجسم واما بيان الثاني
فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون الحامل وما يكتنفه مدخل
فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة
ولو احدها لكان الشكل لازما له وحيث يكون لزوم الشكل اما بنفس
الامتداد او غيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة
التي لو خط فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل
الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان مقتضى
للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام بامرهما في الشكل والمقدار
وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية
والتساوي في العلة وجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره
لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية
لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان يمكن
الزوال استحالة ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره
يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما بنفس الجسمية او غيرها
فان كان لغبرها فاما ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي
تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وابس يجب ان يكون
الحال في الجسمية طبيعة نوعية ولن كان لازما فثبت قلت اذا كان الحال لازما
للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية
فيكون المحال فنقول المحال انما يلزم او كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا

لا يتم اجرائه في الموازات والمحاذات لان اجرائه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متناهية يكون موازية ومحاذية
للاجزاء المفروضة في الجسم المدين المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان لاختلاف المحاذات بالنسبة الى اجزاء فرضية
بجسم آخر بوجب القسمة في الخارج وافرق بين المحاذات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس ضعيفا (قال المحاكات لاننا نقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين) قول انت خير بان اختلاف الحثية العقلية لا يفيد في جواز اجتماع التقابلين بل لا بد من اختلاف الحثية التقيدية حتى تغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للمعلية مقدم ﴿ ٦٨ ﴾ على عروض العرض

اقتضته بواسطة شي آخر فلا يلزم منه المحال ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين كما يجي وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلاثة لان ازوم الشكل الجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاخر اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حثية اخرى فان الحثيات لا ينحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه قوله (هذا اول الاقسام) قديين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي مفردة عن المادة وما يكتف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجني وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيهها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادة فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلاثة امور مقربة لللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالكثافة فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقضية لشي من ذلك كالحرارة تنقضي التخلخل والبرودة يقتضي الكثافة وبالجمله الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافه لا يقال المفروض ان ليس للمادة دخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لاننا نقول اذا لم يكن للمادة مدخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفعل والوصل والتخلخل والكثافة والكيفيات المقضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور يل في انفعال المادة ممنوع لا بدله من برهان

المحال فلو كان الحثية التي بها يصلح المحل للجسمية هي قيام العرض لزم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث انقسامه الى هذا النصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامه الى النصف الآخر محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض ان كانت بحسب الخارج كان المحلان متميزين في الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم في الخارج الانفصال الخارجى وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز في الخارج موجبا لتميز العرض في الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتميز الخارجى قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التي يتصف بها الاشياء في الذهن فان اردت بالامتياز في الخارج انصاف المحل به في الخارج فمختار الشق الثاني ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض ليس في الخارج ايضا وان اردت كون النصف به موجودا في الخارج فمختار الشق الاول ثم زدت في قولك كان المحلان متميزين في الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين في الخارج موجودين متميزين لتمييز كل منهما عن الاخر بصفة الانفصال فلا نسلم لزومه وان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد انصافا

هو وجود الكل سلمناه لكن لا يلزم تعددهما في الخارج اقول ويؤيده ما قال بعضهم من ان ﴿ والاولى ﴾ الشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج مع انه يصير سببا لتمييز الشخص الخارجى وتبينه ثم قال لا يقال اذا انجز الجزء والكل في الوجود كما قررته فليكن جسدا احدهما على الاخر بل جيل

كل منهما على الكل صادقاً اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر لاننا نقول معنى مطلق الحمل هو الاتحاد بوجه ما حتى اتحاد العارض بالعرض واتحاد العروض بالعارض واتحاد مروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد ﴿ ٦٩ ﴾ وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد ولكنه المعارف خصه ببعض

وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد على عمرو والقطن على الثلج ونحوهما متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلق بل مع عدم الامتياز في الاشارة الحسية وذلك مفقود في هذه الصور فلذلك لم بتعارف الحمل فيها اقول فيه بحث لان ما نقله السائل وتقرر في المشهور في تعريف الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يجوز ان يكون تعريفاً لمطلق الحمل الشامل للمعارف وغيره والا لم يكن جامعاً وهو ظاهر مفتعين ان يكون تعريفاً للحمل المتعارف والسائل بين اراده على هذا التعريف المشهور على ما قبل اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفي في الحمل المتعارف بل لابد من امر آخر اعتراف بتسليم الايراد على ما هو المشهور المقرر واقول في الجواب عنه ان الجزئية الغرضي من المتصل الواحد اعتبارين احدهما اعتبار كونه جزءاً متميزاً عن الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون موجوداً في الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون متجولاً على الكل ضرورة صحة حمل الماهية على فرد ثم اجاب عن السؤال الاول بان الحمل من جملة ما يتوقف عليه تشخيص الجال لاعلة فاعلية لتشخيصه فلو

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وحيث ندين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في الخلخل واشكاله واختلاف الاشكال على الشئمة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفصال فان قلت تعدد الاجسام ليس الاسباب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فقول الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل معنى عدم الانفصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المفصلة من شأنها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل جسمها واحداً كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلاً وانفعلاً ولا يجوز ان يكون امر واحد منفصلاً وفاعلاً في الجسم امر ان يفعل واحدهما ويحصل بالآخر والاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفصال فمفسر تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل ويفعل واحداً من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في السعليات ويفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير واختلفت المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كما فرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يعمل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلقاً

صحة ان تميز المحل اصنف من تميز الحال لم يلزم منه محذور (قال المحاكات واما الاعراض الغير السارية كالمهاسة والمحاذاة) اقول ان اراد بغير السارية في الجسم فرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد به غير السارية في سطح الجسم ففيه ان المباشرة والمحاذاة سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذاة

والاولى ان يعمل القارة على غير الاضافية على ما يستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقفة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقعة او مضافين كما خلافا للمحاذتين او موازتين او مماستين تحدث في المفسوم اثنية قال الشارح وتبين الرابع الذي هو ﴿ ٢٠ ﴾ مذهب الجمهور اقول

الثابت فيما سبق صريح على ما مر هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية يدل على نفي تركيب شيء من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له تخن) هذا صريح في ان التبدل والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعماقه ايضا في دفع المناقشة التي ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا في نفس المقدار وايضا الاشك في ان تخن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة في الحالين واحدة فلا ردمع الاصفرية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكات وهذا اعياهم لو ثبت) قال سيد المحققين لو ثبت ان القسمة الوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذ كان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهول وبذلك عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي وبذلك

عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك تشابه هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقاءه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما في جميع الاجسام فلا يبعد ادعاء صحته في بعض الاجسام الرطبة وهذا يكتفي في الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

التعليق في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكن الانفكاك يستلزم امكن تبدل الاشكال مع زوال شخص
الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعليق لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم
الطبيعي وزواله حينئذ ﴿ ٧١ ﴾ يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكن الانفكاك يستلزم

انفصال بعض الاجزاء عن بعض
بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع
بقاء الجسم فهو ممنوع بل من الين
عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا
الاراد على اثبات الجسم التعليق
بالتحلل والتكاثف المحققين لان
ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور
بدون ازدياد الجسم المفرد ذلك
لان ازدياد الجسم اتساها وازدياد
الاجزاء اما مقدارا او عددا وههنا
لا يتصور الثاني فتعين الاول (قال
المحقق) كانت في كل جهة ينتهي بعرض
السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى
في جهة واحدة يحصل السطح واما
انتهى في جهتين يعرض الخط كما
لمسح واذ انتهى في ثلاث يعرض
النقطة كالنحروط المستدير ولا
يعد ان يعل الجسم في الصورتين
انما ينتهي بالسطح اولا وبالذات وانما
ينتهي بالخط او النقطة من جهة
انتهائه السطح بهما وكذا السطح
انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى
في جهة واحدة واذ انتهى في جهتين
معاً كما شكل الابلنجي والبيضي
ولا ينتهي الا بالنقطة فإلزام بعض
المحققين من ان انتهائه السطح الى
الخط لازم كانهما الجسم الى السطح
فلسد (قال المحقق) وفيه منع لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال
لو كان من الاعراض السارية) اقول

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكمية والجزئية فالشيخ عبر عنه
باللوازم الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقا
وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخلة المادة وذلك
لا ينافي توقف تغيرها من وجه آخر على الملاحظة وههنا بحث وهو ان اللازم
مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتها حتى يلزم
ان لا يوجد الجسم واحد بالشخص دلي مقدار واحد بالشخص وشكل
واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا وطرات
مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فلاختلاف
الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله (والفاضل
الشارح) قال الامام لوازم الشكل لا امتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم
ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها
متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان مقتضى
المقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في المقادير واعتراض عليه بان اللازم
منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب
ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء
العلة للتع موقوف على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشع
وصلاية الملح على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل
بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان العرض عدم مدخلة
المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مدخالتها في ثبوت المقدار
والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة
وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعتراض بانه ان ارد
الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة
الاشتراك في المنع فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة
النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع ان ذلك الشكل
غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا يشترك
في الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان ارد الاستواء
في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة
والاجسام بامرهما مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة
وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

لما تقر آنفا ان الجسم التعليق لما امتد في الجهات الثلاث فاذا ارتفع منها جهة تبي امتداده في جهتين وهو السطح
وقد ثبت ان الجسم التعليق بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية بالضرورة يكون السطح
الباقى بمد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحالهما قبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

في انقسام الخط الى غير المنتهية وكان في قول الشارح التي بها ينتهي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا فتأمل (قال المحاكات
واقصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القائم بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور
ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا امر فحين ان يكون ٧٢ على نحو قولها

الاجسام في الجهات الثلاث فتتحقق
هناك سطوح وتحقق السطوح
يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة
وكذا الكلام في اتصال الخط فتأمل
(قال المحاكات وانما لم يصرح باللازمة
فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال
الجسم) يرد عليه قدس سره ان عدم
العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح
باستعلام احوالها من حال الجسم
يقضي ايضا ان لا يجعل معلوم
الاحوال من حاله بطريق الاولى
اقول يمكن ان يقال مراد الشارح
انه لم يكف السابق في استعلام حال
المقادير بل لابد من الدليل على
وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم
يصرح بالاستعلام ولا ينبغي له بيان
ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على
وجودها من الموضع اللائق به بل اكتفى
بالتعريض به والابتناء اليه ليعلم تحقيقه
وتصريحه في الموضع اللائق به
واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما
في الجملة ولو في الخيال كافيا في الاستعلام
المذكور ولا حاجة الى البرهان
على وجودهما في الخارج في هذا
الاستعلام لان تقسيم الحركة بمعنى
القطع والزمان الذي ينطبق عليها
الى الاجزاء من ابيّن الاشياء ولا
حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود
الحركة التوسيطية والزمان بمعنى
آلان السيادة فلهذا صرح بالاستعلام

شكل الكرة على مقدار واحد معين فتقول الاختلاف غير واقع في الشكل
بل في المقادير وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه والجواب اننا نختار ان المراد
الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علّة الشكل واحدة
في جميع الاجسام والمانع مطلق فان ما فرض مانعا اما ان يعطى اختلاف
الشكل اولاً فان لم يعطى اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف
الشكل فهو مادي وقد انفصلنا عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع
عن حصول شكل الكرة المركب وهو من العوارض المادية واليه اشار
بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنة لجميع العوارض المادية كالسطوة
والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتمامه يوجب
ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض
اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع
الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل
ولونع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اوردته على الشق الاول
من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك جميع
الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لاراء لازم
استواء الاشكال على مقدار معين فالحال اللازم في هذا القسم ليس امورا
متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه اشارة بقوله على ان كل واحد
منها محال براسه وثانيها تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم
مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقنض للشكل هو الجسمية لكان
الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عاينه بان الجسم البسيط لما كان
في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف
الاعراض والوهم فالتزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي
لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض
فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل
الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك
الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملقزم فان الشكل الطبيعي
للقطرة كما للبحر وان لم يفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الغرض
او الوهم فحصول شكل الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع
من ان يتشاكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا متصلا به وعدم حصول

ههنا وبما قررنا ندفع ما اوردته بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بهد العلم ذلك
باحتمال الجسم على العلم بوجودها كذلك في الحركة والزمان انتم ثبت بعد فلا تتم لتسكنة في تخصيص احدهما بالسلوب
دون الاخر قاله الشارح فاذا لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان الطبيعي السابق المذكور

لا يدل الأعلى ان الحركة والزمان لا بد ان لا ينتهى القسم فيها لأن الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لابد من موافقة نهما في هذا المعنى وامانه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلا بد ان يكون الاخر ايضا كذلك فغلب لازم الانقسام فلا يتفرع قوله فاذن الأعلى ماسبقه فاللازم في الحركة والزمان

ان لا يكونا مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام متناهية واللازم الانتهاء في القسمة واما عدم تركبهما من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فلا يلزم قلت يمكن بيانه بوجهين احدهما انه قد مر الاشارة الى ان ازدياد الجسم بسبب ازدياد الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون الجسم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق على المقدار المتناهي وثانيهما انه اذا تحقق في احد المتطابقين اجزاء لا يتجزى بالفعل فلا شك انه يتحقق وسط وترتيب حتى يحصل الجسم فيتحقق فيه اجزاء متناهية فلا بد في الاخر ايضا اجزاء متناهية وان كانت بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم تركب الجسم الطبيعي من اجزاء لا يتجزى بالفعل يدل على تحقق الاجزاء الغير المنقسمة اصلا في اذا كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون وهمية وكذا في السطح والخط ولهذا قالوا لا يمكن قوام نقطتين في خط الا وبينهما قدر من الخط وكذا لا يمكن قوام خطين في السطح الا وقوام بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة والزمان (قال المحاكات والكمية المتصلة اصطلاحاً) قيد المحقق الشريف قدس سره المتصل بالفار الذات احترازاً عن الزمان وهذا

ذلك الشكل الجرم بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا وانقسام الكلية والجزئية من عوارض المنة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه او ما بقوله توهم الامتداد بمقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية متغلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما يعترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب فاعل آء لما بطل القسم الاول وهو ان يكون لزوم لذات الجسمية شرح في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل الامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلاً للاشكال من غيره محرداً عن مشاركة الهيولى فليزوم ان يكون في نفسه قابلاً للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلاً للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعدد ما لا يتصور الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجمله اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات وارده عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلاً للاشكال كان قابلاً للفصل والوصل فان الشيعة قابلة الاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو إما قول الانفصال او قبول الانفصال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسموا واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفصال قوله (واعلم انه لزم المحال) في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

مبنى على ظاهر لفظ الشرح حيث قال وبسبب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناولها الجسم والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللفظي وانه جهاز للمعنى الاصطلاحي (قال المحاكات على شومايين السطوح) قال قدس سره قبل ينقض تمسك الكرة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ماقرر في غير هذا الفن ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهي سيطله ومادة النقض لا بد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكات يكون الشيء حشاوين السطوح) قال قدس سره ﴿ ٧٤ ﴾ اي كون الجسم التعليمي

ذا نحن بين السطوح يعني اراد بالحشو معنى ذا نحن وهو الفصل للجسم التعليمي والمراد بانحن هو العمق فلا دور والغرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشوبا ذكرنا بل جل على الجسم التعليمي اصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهر (قال المحاكات والمتصل ذو الاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه آنما كان تحليل المتصل الى ذي الاتصال غيره ظورا اليه والمعنى الاشتقافي غير ملحوظ حيثئذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقدما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ماقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتعبية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فسمى الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقافي ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) قول في دهوى

واقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاصلا الاشكال وقابلا لها محردا عن المادة وكلاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني باطل فتمين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقص المذكور في الفصل الاتي لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء سيما في الشكل اما يلزم للاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبية على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبين لنقص على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفي ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا ولم ينحج

المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اي مقدار الجسم المتركب يصدق عليه المقدار اذا المعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق التيفل بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا فانه لا يصدق عليه انه ذواجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لا يشتمل على الاجزاء لا بفعل اصلا لان المتصل

بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فاذا ذكره بعض المحققين من ان ما أهما واحداً لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ماله كونه متصلاً واحداً اولاً لم يكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل في قول الشيخ مقدار نخنا متصلاً ٧٥ انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحيث لا يلزم التكرار في ذكر

المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاصطلاحي فلا حاجة الى الاعتذار كقديم الخين على المتصل على انه يتوجه على ما ذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم في التعريف ان الاعرف بحسب التصور يقدم في التعريف والاعرف ههنا انما هو من حيث التصديق للهم الان يقال المراد انه كما ان الاعرف تصور يقدم في باب التعريف كذلك في مقام الاستدلال يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق (قال المحققات لاننا نقول للمتصل الاول في جميع الاعراض فالحكم بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعمل ان الاشتراك في امر داخل فهما وداخل في المتصل الاول ايضا امر غير خارج عن المتصل الاول والمتصلين وله اختصاص بالمتصل الاول والمتصلين لا يشترك فيهما غيرها وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال بالضرورة من خافل يحكم بان المتصل الواحد اذا صار لبعضه جزأين الحيوان وبعض الآخر منه جزءاً للنبات مثلاً كان الشخص الاول بعينه باقياً وما عبيد على ذلك ان الشخص الاول المتصل لا يشك في ان له شخصاً واحداً انه متازع عن جميع ما يغايره وحين الانفصال حدث شخصان يمتاز كل منهما عن الآخر بشخصه الخاص به ومعلوم ان

الى تنامي الابعاد ولزوم الشكل ولالى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهوى اتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير الهوى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخله الهوى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فاذا ذكره لا يدل الاعلى ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بل بمداخله الهوى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخله الهوى قوله (اولئك تقول هذا نقض اجمالي توجيهه) ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخرى فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة الفلك وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوي في مقتضى يوجب التساوي في مقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخرى تنبيه على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزءه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزئة انما تفرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق وهو أفك اولاً فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والاف بالفرض وقسم الشيء كيف يكون اعم منه لاننا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكول لما كان من لوازم الوجود فاذا انقضت طبيعته لم تقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كايته فانه لما حكم

الشخص الواحد كان مشتركاً بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية له كما يوجد الواحد المشترك بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لا من حيث هي اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحيث نقول لو كان النصف الموجود فيه بالفعل منه هو الذي كان متصلاً واحداً بالكل وشخصاً بشخصه فلا يخلو اما ان لا يبقى تشخصه

الذي كان معين الاتصال فليزعم الاعداد بالمرء وان لم يزم اجتماع الشخصين في ذلك النصف احدهما مشترك بينة وبين النصف الاخر وبين الكل والاخر لما عتاز منها واجتماع الشخصين بالذات في شيء واحد خلاف البديهة وان كان يجوز اجتماع الشخص بالذات والشخصين بالعرض ﴿ ٧٦ ﴾ كما قالوا في الهوى انها

متخصصة بدانها ولم ينعم ذلك الشخص حين الانفصال وانما انعدم الشخص الاتصال الذي كان لها من قبل الصورة الجسمية بالعرض على ان الشخص المشترك غير مقبول لان الشخص مقتضاه التوحد وعدم الشركة وايضا قد تقرر ان ضم الكلي الى الكلي لا يغير الشخص والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلي المتصل شخصا جزئيا لان تشخصه لا يميزه عن جزئه الحادث لا شراكه بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة الجسمية لا شراكها بين افرادها وعدم اختصاصها بالتصل الاول وبالتصلين الحادثين ولا الصورة النوعية لذلك بعينه فحق ان يكون الاشتراك في انه داخل مختص بالتصل الاول وهذين المتصلين وهو الهوى فان قلت ليس المشترك الامامية الهوى وهي مشتركة بين سائر افراد هذا النوع كصورة الجسمية النوعية قلت بل شخص الهوى ايضا مشترك لان الانفصال لا يغير تشخص الهوى على ما سيجي فان قلت قد تقرر عندهم ان هوى العناصر شخص واحد ولا يكون الاشتراك فيه اشتراكا في امر مختص بالتصل الاول وبالتصلين قلت الهوى فيها وان كان شخصا واحدا لكن قد تخصصت بالاعراض المتساقية

بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام ايها في الشكل اورد النقص عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك فتقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا يميز شيء من شيء في الوهم المراد ههنا فانا بينا ان الفرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون الجسم جزء في الخارج كان مساويا مشاركا له في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا سلم انه لا يكون مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر قوله (فتقول لك حاصل الجواب ان الاتراكا يختلف باختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل وفصل الشكل في جزء الفلك وكاه وان كان واحدا الا ان مادي الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقضي للشكل فانه لا اختلاف فيهما لافي الفاعل ولا في القابل قال الشارح وتقريره الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك قابلا وفاضلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة والقابل للتجزئة ليس الامتداد اما الفاعل فهو ان الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الاملاك الجزئية مثل المثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي وامثالها في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فتقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على بسند المنع صلى ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جبا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فتقول النقص كما ورد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما ان شكله كذلك فارد ان يبينه على التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل قابل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

عليها فالخصه عن الاولى الموجودة في المتصل الاول المختصة بالاعراض المتعاقبة محفوظة باقية ﴿ تساوي ﴾ في المتصلين ومشاركة بينه وبين بينهما ومخصصة للتصلين بالتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك في الصورة قلت بعد الانفصال لما زال تشخص الصورة زالى الخصية البهنية الموجودة في ذلك الشخص وهذا بخلاف الهوى

اذ لم يندم شخصيتها بالانفصال فلم يندم الحصة المعنية فيه فاعلم فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم شخص المتصل
الاول الى شخص المتصل الاول الى شخصين هذين المتصلين ولم يندم بل انما زوال وحدته محال يكون خولت يحدث
بعد الاتصال شخصان ٧٧ لم يكونا موجودين قبله والام يكون متصلا ما فرضناه متصلا منظور

فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين
موجودتين الاتصال دون وصف
الاشيئية قلت حينئذ ننقل الكلام الى
هذين الشخصين ونقول لو كانا
موجودين في المتصل الاول بصفة
الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل
اذ وجود الاجزاء بالفعل يناق في الوحدة
الاتصال وان كانا موجودين فيه
بصفة الكثرة لم يكونا متصلا ما فرضناه
متصلا على ان في كلام الفارابي ان
وجود الشيء وتخصسه ووحدته
كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة
وبقاء الوجود للشخص (قاله
المصاحبات كما يقول به العظيم افلاطون
اقول المستفاد منه ان افلاطون
ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا
في القدرح في دليل اثبات الهيولى
منع المقدمة القابلة ان بعد طر بان
الانفصال لا يندم الجسم المرة بل لابه
من بقاء امر مشترك في الحالين والمفهوم
من كلام الشارح على ما ينبغي منع
المقدمة القابلة ان بعد طر بان
الانفصال لا يبقى تلك الهوية
الاتصالية حيث قال واعلم ان الاهم
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون
الاتصال والانفصال عرضين
متعاقبين على شيء واحد موضوع
لهما وهو الجسم كما سبق الى او هام
لمشككين نقول هذا التوجيه مع اشتماله
على المصادرة اذ كون الجسم التعليمي

تساوى جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويها
فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار
والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويها في الشكل فنقول المادة
وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكين لكنها مانعة عن وجوب التساوي
ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مضلما لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا
القدر كاف في دفع التقصص واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل
للفلك لاهن هيولاه لاستتاع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها
الجسمية لا شراكها بين الاجسام بل عن صورتها التوعيفية التي اوجبت
تلك الجسمية التوعيفية المعنية بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد
الشكل والمقدار الى الصورة من التوعية ما اخذها فلما وجب لهيولى الفلك
بالسبب المذكور وهو صورته التوعية بالمقدار المعين والشكل المعين وجب
ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له
بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة التوعية بالقوة فيكون المراد
بطبيعة القوة اما ذات الصورة التوعية او المقدار الذاتي منهما على اختلاف
تفسيرى الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل
فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض
بعد ذلك جزء الكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول
صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل
والنسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويضم هو في لا يكون حتى
يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض
جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النسخة الاولى لانها ادل
على المراد واطهر وير بما يقال كان للشارح نسخة مرقومة على الشيخ واصل
ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء
في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارض ومانع وسبب
اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما
المانع فهو حصول الجزئية بعد حصول الكل واما للسبب فهو مقارنة المادة
فلا عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزئ حادنا
بعد تقدير الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل
بشكله فلا جرم اختلافه الجزئ والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

مبدأ فصل للطبيعي انما ثبت بعد مقارنته للطبيعي اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على
ما حله صاحب المصاحبات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمي وسأصله ان الجسم التعليمي ليس جوهره بل عرضا
ويكون هذا دليلا على ان الجوهرية الجسم التعليمي ويكون قوله كونه شيئا من شأه الى آخره دليلا على انه غير

أن كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بنحو هو هيئة التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبدءاً فصله ومبدءاً الفصل يكون مغايراً للنوع والوجه الأول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه والوجه الثاني لا يدل عليه لان مبدءاً الفصل لا يكون خارجاً عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة ❦ ٧٨ ❦ يكفي لصحیح قول الشيخ ان

للجسم مقدارا تختصاً متصلاً كما انه صح قولنا للبيت جدار نعم في الكلام في ان مبدءاً الفصل لما كان داخلاً في حقيقة النوع فيلزم كون الجسم التعليمي داخلاً في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكمات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك ويبقى النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فأمل (قال المحاكمات المأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهر قال بعض المحققين ان تعلم ان الفعول للصناعة العلوم من هذا القبيل كالناطق للانسان والنامي والحساس والمتحرك بالارادة للحيوان فليكنون القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول فيه بحث لانه لو حل الفصل ههنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم الدليل لان مبدءاً الفصل الغير الحقيقي بل ماهو من آثار الحقيقي الفصل لا يلزم ان يكون مغايراً للنوع (قال المحاكمات وابطاً فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو من آثار الحقيقة في الجواب عنه وهو ان القابل للابعد وذو الجسم التعليمي مقعدان بالمال اذ القابل للابعد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وذو الجسم التعليمي ذو المقدار الذاهب في الجهات الثلاث واتحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكمات علمنا ثبوت الاشكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج

المانع ليس الا الجزئية حتى اولم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس متأخر الجزء دخلاً في المنع وجعل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقضى لتشكك الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد عارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة التجزئية بها يكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً مالمال كونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل تصریح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والالكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته فنفسمرا لشارح اوفق الكلام الشيخ الان السؤال وارد عليه قوله (واما المقدار لو انفرد فعديان) ان اخلا في الكل والجزء مقدارا وشكلاً انما عارض للفلك عن ثلاثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم تصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة الويسية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الحسية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تنبسط ذلك بخلافه الجزء اما فظهر الفرق وقال للامام معني الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكه وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد حل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية افاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الامنع واحذ ذكره صاحب ❦ ايراد ❦ المحاكمات واما الذي ذكره هذا المحقق فغير عرفت جوابه قال المحاكمات وهذا ايضا بناء على ان قد تغيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية او ذهنية قد يعرض في وقت دون وقت ويحتد يكون

قد لا فائدة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الا اني اذ كما يقول الجسم قد يكون مركبا وقد يكون
بسيطاً والوجود قد يحمل وقد يحمل رابطة والقدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة
ويؤيده ما قالوا ان قد يكون ٧٩ ﴿﴾ وقد لا يكون سور الجزئية في الشرطية وجزئية الشرطية لجزئية

اراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة
الفاضلية والا مكان والقوة على المادة القابلة فشيء حله طبق على المتن
قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد
اواقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام والكل والجزء في جسم
واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى ففقد بالفلك لان مقتضى شكله
هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع
ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلاً او مرعاً غير شكل الكل
فالمقتضى واحد مع اختلاف الانوار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل
في الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء
لو كان بحسب اختلاف ماديتها كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف
مواد اخرى ولم جرا لكن الامام اطرب فيه وقال القول بان الاختلاف
بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة الجزء الصورة الفلكية
اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءاً من تلك المادة فان كان
الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد
فلم تكن احدي الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزءاً اولي
من المكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان
كل الصورة اولي بالكلية من جزئها التقدمة وان كانا شيئاً واحداً في محل واحد
فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود
كلها سابقاً على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة
اولي بالكلية من جزئها وان كانا شيئاً واحداً فامكن ان يختلف الجسمية
المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الشئ كانت المادة مخالفة
لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والالم يكن
الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشئ في المادة فلا يلزم
من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب
ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي
انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة
الزمانى وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف
بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في المساديات لافى المادة قوله
(تنبيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

الاضاع واعلم ان الشارح جعل
الكلام في قوة حكمين واليه اشار بان
الانفصال اعم وحاصل ارادة ان
فائدة قد لا يكون في الحكم الاول
في دفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل
الامام جعل العطف متقدماً على
اسناد قد يعرض وتعلق كلمة قدمها
حينئذ يكفى جزئية مجموع الحكمين
ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر (قال
المحاضرات وخلاصة ما ذكره الشيخ
في هذا المقام لما كان حديث قوة
الانفصال للتنبيه على الفائدة على
ما ذهب اليه الشارح لالتيم الدليل
على ما ذهب اليه الامام لم يعرض
في بيان خلاصة الدليل له اقول
في تقرير برهان اثبات الهوى على
وجه يندفع به الشكوك والا وهام
ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء
والهواء مثلاً اذا قسم وانفصل الى
حسين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال
شخصان من الماهية يكونا موجودين حين
الاتصال والالم يكن ما فرضناه متصلاً
متصلاً خلف وذلك لان المراد
بالتصل ما لا جزئه بالفعل ومن المعلوم
بالبدئية ان نسبة هذين المتصلين الى
المتصل الواحد الذي كان قبل
الانفصال ليس مقل بينهما الى سائر
اجزاء الاجسام الموافقة لهما بالنوع
بل البديهة يحكم بان هذين المتصلين
لهما اختصاص بالتصل الاول ليس

بمجرد الاتفاق في النوع المشتركين جميع افراد النوع وليس ذلك بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان للتصلان
بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شئ في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امر خارجاً
طارضاً لهما بل يعلم بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للتصل

المشككين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال واصله اراد بذوات الاجزاء المحصص المعينة المخصصة بالاعراض المختلفة للاشخاص المدودة والالم يكن متصلا ولا ماهية التوعية والالم يكن نسبة المتصل ٨٠ الاول الى المتصلين اولي

من نسبة الى سائر الافراد وانت بما قررنا علمت خال الجميع (قال المهاكات فقول لانم ان المادتين لوصفات موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد توضيحه ان يقال ان الهوى تشخصا بالذوات يمتاز به عن ماعداها الان الهوى في العناصر شخص واحد عندهم بدائل الانقلاب لكنها مخصصة والموجود في كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فادة هذا الجسم مضاربة لمادة ذلك باعتبار الشخص الذي كان بالعرض هذا الشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التي كان ذلك الشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والشخص الذي كان لها عند الاتصال تبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما الشخص الذي كان لها بالذات فلم يزل بطريان الانفصال والاتصال وهو الشخص الهوى المنصري الذي به يمتاز الهوى المنصري عن الهوى انكلي فيكون الهوى المنصري نوعا مخصصا في شخص واما باعتبار الشخص الذي كان لها بالذات فادة هذا عين مادة ذلك ونظير ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف نوعها مثلا في هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الفرضية تشخص

ان الصورة ذات وضع بالذات والهوى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متغيرة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهوى واما الهوى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة ولاجل ان ملا حظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سى الفصل بالتبنيـه والشخ لم يبق على المطلوب الاول بل يبق على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهوان الهوى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هوى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطوعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلاً فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فاللازمة بين وضع الهوى وجسميتها يندبها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتعريف بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فاذها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسماً لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجواهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في ادى النظر الاياها ويتبين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهوى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها عنها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث المقولة وهي هيئة مطلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غير فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اى مقولة فتقول هذا السؤال اما رد لوك كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان لما كان البرهان على امتناع

بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث انهم اجزاء مغايرة ولكل واحد منها نحو بقين انفكك ٨١ يمتاز به عن الاجزاء الاخرى الذي كان له من قبل اللون المخصوص امتاز بهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مقار للجزء الاخر منه باعتبار التشخص الذي كان له من قبل العرض الحال وعين له باعتبار التشخص الذاتي عن قال ان

مادته ان كان غير مادة ذلك آما ان اراد العينية باعتبار الشخص الذي فخصنا الاول فليزمن ان يكون شي واحد بالشخص
 موجودين في جزئين موصوفين بحسين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بعينه في كل واحد من المثلين واما ان يكون
 بعضها وحصة منه في محل وموصوفا ٨١ بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما

في اجزاء المتصل اللون باللون مختلف
 على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار
 الشخص بالعرض فامر لا على ما
 قال المحاكات فان قلت
 ما تقولون في الهيولى نحن نقول
 بعينية في الصورة الجسمية
 وما تقولون في الصورة الجسمية
 نقول في الجسم التعليمي فنقول بعد
 الانفصال انما نعدم الجسم التعليمي
 دون الصورة الجسمية بان يكون
 للصورة شخص بالذات لا يزول به
 الانفصال ولها شخص بالعرض
 نعدم به قلت من المعلوم بالضرورة ان لما
 الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا
 الجزء منه مغاير للجزء الاخر بالشخص
 الذاتي دون العرضي لا يشك ما قل
 في ان هذا المتغير بالذات المحسوس
 فيه ذلك المتغير بالذات وهذا بخلاف
 الهيولى لانها ليست محسوسة ولا
 متغير بالذات واعاهاهنايت وجودها
 بالدليل والدليل انتم لدل على وجود
 موجود كان جميع صفات الصور الجسمية
 له بالعرض واما الصورة المحسوسة المعلوم
 وجودها بالضرورة فاعاها من الغاية
 بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاكات
 وتقريره حسب ما ذكره) من اخذ
 القوة وحذف المقدمات المستدركة
 واطلاق المتصل على الصورة
 الجسمية باعتبار انه ملزوم للجسم
 التعليمي على ما مر مع حل الانفصال
 على الصورة الجسمية على ما قبل عليه

اذكالك لهولى عن الصورة ان الهيولى وانعكست عن الصورة كانت
 اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان اطلاق اورد هذا الفصل
 لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع
 الهيولى من قبل افتقران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى الجسمية
 ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى
 لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذن الهيولى المجردة عن الصورة
 لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون
 جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى
 اشارة الى مقطعا ينتهى امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة
 فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان
 مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا
 وهو محال ولما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير
 منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع
 الاشارة فثبت ان الهيولى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم
 في جهة اخرى فهي نقطة والافان انقسمت في جهتين فهي السطح
 والافخط ونقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة
 في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط
 او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من هذه نقطة
 والخط والسطح بالهيولى اوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح
 ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان بمبناها مغاير لشيء لها
 وقدامها مغاير لما ورائها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة في الجهة
 التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحامل
 لا بد ان كون جوهرها والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاعلا بين السطح
 والخط وبين النقطة وهو ظاهر واقل ان قول المراد بذات الوضع
 في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز
 ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها
 ولا من الصورة له من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق
 فالدليل لم يدل على بطلانه لاننا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع
 الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك او كانت ذات وضع فلا ذات

كلاما شارح حيث قال ولوقيل ١١ الاتصال لكن الشيء قابلا لتفله لا يخلو عن جزاء لان الاتصال
 الداخول في المتصل حينئذ كان يعنى الجسم التعليمي فلا يلزم آخر الكلام والظاهر ان المتصل الانفصال على الجسم التعليمي
 حتى يلزم حل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير المتصل بالانفصال والانفصالان جميعا

على ما هو الظاهر من كلام الشيخ و يؤيده ما يورد في بعض النسخ من لفظة الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ما حله الشارح (قال المحاكات بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا) وحيث لا بد من جعل الاتصال بالذات على ما تناول الصورة والجسم التعليمي ايضا على ما يصح والفرف بين العروض ٨٢ و القبول بناء على ان

العروض في القصة بمعنى الطربان والاحوال الطارئة لا يجب اجماعهم مع المحل (قال المحاكات فيها منافاة اما من جهة ان الانفصال مغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو المالايم الجواب الذي ذكره) يقول ان هذا الجواب لا يصح من جانب الامام لانه صريح من ان الانفصال عدمي لا يقتضي محلا وانه لا يتم الدليل من دون انك باقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الاتصال لكان يتم الدليل فلا حاجة الى حديث القصة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير اما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واحداً للملكات لابلها من محذور فنقول المباشرة مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود وما قررنا بدفع ما ذكره بعض المحققين بان هذا لا يصح توجيه الكلام للشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كما تراهم اعدام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما (قال المحاكات وانت خبير بانها لا يتم لو كان القبول هو المتصل بقلبه) اقول الظاهر

ان جميع الاعراض الجسمانية لسارية في الهوى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبمباراة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل الا على ان الهوى المجردة لا وضع لها في حيد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهوى المجردة وضع اصيلا فلان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع قطعا فلا يواز ان يكون ذات وضع باخبر ويمكن ان يجاب عنها بان الهوى لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهوى وضع في حيد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حيد ذاته لم يكن للهوى ذات وضع اصلا وحيث ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة او غيرهما في جسمية فلا يكون الهوى مجردة هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ تكايد على ان الهوى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حيد نفسه مقطوع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يمكن ان يقال لو كانت الهوى ذات وضع وغير منقسمة فلما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهوى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسمة فاما يتبين منه لو انعكست الموجبة الكلية كنفها وان بين بتقيده بحال فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوز كفاعله الشارح فذلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهوى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهوى المقارنة من جهة الصورة فلان من الجواز ان يكون وضع الهوى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان الصفة صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاجزاء في صفة ذاتية للكل مع ان حصولها من الكل موقوف على تمامية الخشب وعلى استعداده للاخرق وعلى ارتفاع المانع قوله (يريد بان امتناع حلول الصورة) اراد ان يبين اشاع حلول الصورة في الهوى المجردة

ان هذا القبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح عنها فيقول بالانفصال فقط فبني على التمثيل فالتصل بذاته هو القبول ايضا ولو سلم ان القبول هو الانفصال فقط فنقول ان القبول هو الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان عدم الانفصال يكون القبول هو الصورة

المطابقين (على المحلّات وعلى هذا لا يبق لقوله فالتن متنى اقول الشارح المتفق جعل قول الشيخ فالتن متفردا على قوله
وانه قد يعرض له انفصال وجعل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة
قبل الانفصال اي حال الاتصال ٨٣ وتقر به عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوثها

وانما فسرناها كذلك اذ لا فائدة في ذكر
المغايرة بين قوة الانفصال ووجود
الاتصال بحسب المفهوم والذات
بل المقصود ان هذا القوة لما كانت
حاصلة حين الاتصال فلا بد لها
من محل موجود حين الاتصال فيلزم
وجود الهيولى حين الانفصال وقوله
ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة اقربها
هو ذات المتصل بذاته مطروفا على
قوله قوة هذا القبول غير وجود
القبول بالفعل فيجب عليه قوله فاذن
يكون متطرا على قوله وانت تهلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال فيكون مجموع قوله قوة
هذا القبول غير وجود المنيول وقوله
وتلك القوة اقرب ما هو ذات المتصل
بذاته آه متفردا على مجموع قوله وان
قد يعرض له انفصال وقوله وانت
تهلم آه على سبيل الف على الترتيب
وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر
في ذكره من تلخيص الدليل فوجع
قوله ان الجسم لا يتخلو عن انفصال
ما في ذاته موضع قول الشيخ وان الجسم
مقدار اثبتنا متصلا ووضع قوله وان
قابل للانفصال حاله كونه متصلا
موضع قول الشيخ وان قد يعرض له
انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ
ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال يبعد بل يعرض اولها ووضع
موضع قول الشيخ فاذن قوله هذا

منها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يتمتع ان يصير جسما
سمى الفصل بالنتية وبه يقين القسم الثاني من البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع
ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة من الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت
في نفسها قالبة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ايدا لا تانجب عند
بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فطوق الصورة ممكن لها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم
لفصل لا يقال المتمتع باقبر ممكن ان يستلزم منتهى بالذات كما ان عدم العقل
يستلزم عدم الواجب وهو ممنوع لذاته لا نأقول المتمتع بالغير انما يستلزم
ممتعا بالذات من حيث انه ممنوع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممنوع لوجود الواجب واما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والالم يكن
ممكنا بالذات وههنا كذلك لا الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة ايها
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانما لما لاحظنا
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جساما فينا انها يستحيل ان توجد
بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على
هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ
في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود وامانه
هل يوجد هيولى بدون صورة فنك بحث آخر لا يهتفهم فيها بصدده
وتقرر البرهان ههنا هو ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
غير ذات وضع فاذا تلحقها الصورة فلا يتخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو
محال لان لمركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

القبول غير وجود المنيول متفردا عليه وهو قوله عفو قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المتفرد
نتيها على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم يعرض للمعبر عن قوله وتعلم ان المتصل
القابل للاتصال والانفصال هو قوله ونفص الانفصال يستبقا له الانفصال آه فخرج عليه ما وضع موضع قوله في قوله

غير ماهو ذات المتصل آوه وقوله فاذن الجسم آوه وقوله فاذن ثبتهما على انهما - وفي على قوله قوة هذا القبول
غير وجود القبول فيجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا كلام الشيخ موافقة لما عليه الشارح يدفع ما اوردده صاحب
المحكيات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما اوردده بقوله ﴿ ٨٤ ﴾ على ان الكلام ليس

في اثبات قوة الانفصال بل في
المغايرة بين قوة الانفصال والصورة
الجسمية عند الانفصال وكذا قوله
وابضا قوله وتلك القوة لغير ماهو
المتصل بذاته فمن عن قوله ولت
تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للانفصال
والانفصال لان الثاني دال على الاول
ويفرغ الاول عليه ويمكن ان يقال
اشار الشيخ الى تقريرين لهدل اثبات
الهيولى قدم احدهما عند قوله
وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للا اتصال والانفصال قبول لا يكون
هو بعبارة الموصوف بالامرئين وتقريره
ظاهر على ماهو المشهور واليه اشر
صاحب المحكيات وتأتيها من قوله فاذن
الى آخر الفصل وقد فرغ من بعض مقدمان
التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير
الاول وهو قوله وانه قد يعرض له
الانفصال ونأخيه عن قوله وانت تعلم ان
التعبير عن العروض بالقبول انما وقع فيه
ومعنى المغايرة كما قررته الشارح وفائدة مقار
القوة للماهية والصورة انه حينئذ ثبت
الاحتياج الى الهيولى اذ لو لا هذا
لجاز ان يكون تلك القوة غير الجسمية
لكنها الصورة لها اولهيتها فالظاهر
ان ينصر المتصل بذاته بما يتناول
الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار
اليه صاحب المحكيات ويجعل الصورة
تفسير للماهية ويكون المراد منها
الجسم التعليمي لان كون تلك القوة
غير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قابل للاشارة الجسمية بانه ههنا وهناك واما ارب - يرد ذات وضع
فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شيء منها واما باطلاق
بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض وذلك اليه من المواضع
اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والا لم ترجح بلا مرجح او يكون اولى
بها وحينئذ اما ان يكون الاووية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد
لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجود والشيخ
اورددهما وقرى بينهما وبين نظيريهما قوله (فليس يمكن ان يقال)
ان ذلك لان الصورة لحقها هذه المقصود من هذا الكلام امر ان احدهما
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية - هوى الهيولى في موضع
معين حاصلة قبل لحوق الصورة ولا خراباد نظيره والفرق بينهما
اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعلق لها بذلك الخير
المعين اصلا فصوره في ذلك الخير لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك
الخير اذ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا
ان الهيولى لا تحصل بها في ذلك الخير لاجل انها ما كانت في ذلك الخير
لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل
الهيولى في ذلك الخير المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب
انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان امتناع ان الهيولى قبل
حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضوع كانت نسبتها
الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها
واما الثاني فهو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة
فهى نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع
معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى الله
وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة الدائمة في ذلك
المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه
واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذ كان بالقصر في مكان الماء ففسد
الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول
فيه بالقصر فحصل الهيولى في المتسلسل في موضع معين انما هو
لاولوية لها بذلك الموضوع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى

قبل الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يدع صاحب وهم الى ان قوة الانفصال
كاملة بالشكل والقريضة على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كلمة غير مضاعفا الى الصورة كما اورددها مضاعفا الى الهيئة لكن
على هذا ينبغي ايراد المقام موضع الاول عند قوله وتلك القوة لغير ماهو والمتصل بذاته محال والامر فيه حين قال الشارح

فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لا بد من عليك ان في توجية الامام كان اللازم ان يقول
 الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد له من محل اى كيفية ذات اضافية ودلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغي ان يقول
 وجود قوة الاتصال ﴿ ٨٥ ﴾ متساوية لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثانى ان قوة الانفصال متساوية

جميع الاحوال والاوقات والاحوال اى كانت
 قبل الانفصال وبعده واما مغايرة
 قوة الانفصال فلا فائدة له في المقصود
 اصلا ويمكن ان يقال على توجيه
 الشارح كان المراد بالمغايرة في الاول
 ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض
 الاجسام كنفسه وفي الثانى ان قوة
 الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات
 والاحوال كنفسه والمقصود
 المغايرة لان حيث الذات والمفهوم
 بل من حيث الاحوال واما في توجيه
 الامام فلما كان القياس الذى رتبته
 مبنى نفس المغايرة فلا يجرى ذلك
 التوجيه فيه نعم يمكن تفسيه بمراتب
 بمثل ذلك بان يكون المراد المغايرة
 من حيث الثبوت قال الشارح
 والانفصال لما كان عدم الاتصال
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال اشار
 الى انه مماشاة للامام والزامه بما اعترف
 نفسه به والافالح ان الانفصال
 بمعنى وجود الاتصال على ما مر في
 المحاكات ادفع المناقاة بين كلامي
 الشارح قال ببعض المحققين في استدعاء
 اعدام الملكات مطلقا محلا ثانيا بحث
 فان عدم الحوادث سببا لوجودها
 من شأنه ولا يستدعي وجود الحوادث
 والجواب ان محله الثابت هو المادة
 فانها ضيقة سلب وجود تلك
 الحوادث عنها فانها اوصاف وانتم
 للمادة فقدمها بالحقيقة عدم اتصالها

فما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق قوله
 (وليس يمكن ايضا) في هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما
 بيان امتناع القسم الثانى وهو ان حصول او اوية الموضوع بعد طرح
 الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسدية
 نسبتها الى ساير المواضع والاضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها
 ايضا الى السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل
 هب ان الصورة الجسدية لانهن لا يهوى موضعها لكن لا يجوز ان يقارنهما
 صورة نوعية في تلك الحال فحينئذ اياها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع
 والاضاع الجزئية كوضع اجزاء الارض له ووضاها فان كل جزء
 منها اعمامه في موضعين جزئى على وضع جزئى فان الصورة النوعية
 وان عينت موضعا كايضا لا ان الهيولى الجسدية يكون نسبتها
 الى اجزاء ذلك الموضوع بالسوية فيستعمل في بعضها فلهذا
 قيد هذا القسم بالاضاع الجزئية التى لاجزاء كل واحد وهما مسائل
 وهو ان يقل لمجاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصها باحد
 الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنهما صورة اخرى او حالة من الاحوال
 تخصها ببعض اجزاء المكان الكلى واما التفسير فهو المثال الاول
 من المثاليين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء
 في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اى جزء اتفق
 من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون
 الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع
 لها في السابق وفي قوله فقصد الوضع الطبيعى للمادة مساهلة لان القصد
 يستلزم الشعور اللهم الا اذا ثبت الشعور للطبايع (وقوله انما يقصد)
 اى جزء اتفق لفظه انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين
 لا بد على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحصل الا على الفرق
 بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الفرض
 المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع
 والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والظواهر على السوية فلا يحصل
 في موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها
 الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

المادة بهما فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا ينبغي
 لا يدفع التناقضة ليعلم ان يقال بعدم الحوادث بمعنى سلب الوجود عن الحوادث عدم ملكة لا يستدعي وجود
 الموصوف به وان استدعي وجود ذاته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحوادث معنى آخر والموصوف

بأول هو المادة والموصوف بالثاني هو الحادث أقول الجواب ان يكون عدم الملكية يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من شأنه المدوم الصرف شي ثبوتى ولا يكون فيه استعداد بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ان من شأن المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودى في الخارج ﴿ ٨٦ ﴾ يستدعي محلا موجودا

في الخارج كما فيما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التي يتصف به الجسم في الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال من محل كان من شأنه ان يفصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شأنه الاتصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كما في عدم الحوادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريد حيث قال زيادته عليها في التصور (قال المحاكيات فان يكون قوة قول الانفصال اى محل قوة الانفصال) كره عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة منفية عن قوله وتلك القوة لغبر ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم ووجود غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مفق من الاجزاء ولا وجه لما ذكره من ان ايراد الغاء مكان الواو اظهر اذ الاتحاد بأبى التفرع قال الشارح المتصل بذاته ماد لم موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل اقول لا ينبغي على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة

مخصوص لكفه محال لان نسبة الهوى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظريتهما لانها مجردة بحسب الفرض قوله (واعلم ان فائدة ايراد النظيرين) كان سببها يقول المعلق اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عند فلا يتوجه عليه الا بيان استحالتها واما ايراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعى لا يتوقف عليه احاب بان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهوى المجردة لولحوقها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوى اذا فسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عارض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبة اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهوى المجردة عن سائر الارضات فقد اندست ابواب المعارضة كلها ولطلاق اسم المعارضة ليس بجيد وامه لم يفرق بين النقص والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتيب المدلول على الدليل والاكف توجه على طرق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها قوله (وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح) الامام اورد النقص بان الجسم العنصرى نسبتبه الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصويره بانها صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهوى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب باننا لان سلم ان نسبة الجسم العنصرى الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة ولم جرا وهذا نقص آخر ليس في هذا الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقص الا من نفسه من غير تعاق

الشخصية بلزمها الجسم التعليمي المعين الشخصي وهذا مخالف لما مر منه في اثبات الجسم التعليمي بالكتاب المعنى الشخصي من انه يتبدل اشخاصه عند توارده الاشكال وشخصية الجسم باقية بمالها تأمل ويمكن دفعه بانهاية وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعليمي الشخصي بل ما كان لازما لوحدة الشخصية الذي بعدم

بالانفصال لا يزال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكينة بعدم اذا جملت كرة ولا يخفى انه لا يزول اتصالها
لقابل للاتصال بهذا الجمل ولكن بتغير مقداره في الجهات الثلاث قديراً (قال المحاكات وهذا السؤال بين البطلان)
لا سيما ان الجسم متصل ٨٧ في نفسه فيه بحث لانه ان اراد يكون الجسم متصلاً في نفسه ان الاتصال

المعين ذاتي له اولاً زله غير عطف عند
ففيه انه لم يبين تمام اصلاً وان اراد ان
الاتصال المطلق ذاتي له ولازم له ممنوع
لكنه لم يعدم الانفصال بطريان اذ بعد
طرياً كان هذا الاتصال ان اراد ان
الاتصال بعرض حقيقة وليس هناك
واسطة العروض فيه ان هذا لا يقتضي
ان لا يزال منه الاتصال لان العوارض
كثيراً ما يزول من المعارضات الحقيقية
كالحركة للسقينة وذلك ظاهر جداً
والحق ان يقال عند الاتصال كان
مشخصاً واحداً وبعد طريان
الاتصال زال وحدته الشخصية
وصار شخصين واذا كان هناك
اتصالان فصار اتصالاً واحداً كان
الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز
ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال
والانفصال باقية معهما ويمكن حل
كله على ما ذكرنا ولا يعلم لفظ الهوية
(قال المحاكات وفي الجوابين نظر) لنظر
منع المقدمة المشتركة بين الجوابين
وهي انه لو لم يكن الجسم متصلاً في ذاته
لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلاثة وذلك لا يفرض الابعاد
الماخوذة في تعريف الجسم الطبيعي
اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد
التصل او في اجزائه الموجودة فيه
بالفعل اذوا اختص بالاول يخرج
الجسم المركب عن تعريف واجاب
عن النظر المحقق اشريف قدس
سره بقوله لعل مراد الفارح ان ما لا يكون

باعتبار نم قال وافيل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهوى المجردة
موصوفة بصفات متعاقبة معدة لها بعد الجسم في حيز معين كما جاز
ان يصور بصور متعاقبة مقتضية لنفسها بصورة معينة اجاب
الشارح بان الهوى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي
غير مجردة ولا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف
على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقديمته الامام فليس يمتنع
ان يقال ان تلك الصفات لا تخص الهوى بوضع الا انها بعد الوضع
معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرة ثم استعدادها للوضع
المعين بحيث لا يخص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد
بطريق التفضيل الاجمال امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق التفضيل
التفصيل لم يندفع اصلاً قوله (ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر
الحرس) هو ان اثبت بالبرهان ان لاشئ من الهوى المجردة بقارنها
الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لاشئ من الهوى
الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هوى مجردة ليست مقترنة
بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس التقيض الى ان كل هوى مقترنة
بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هوى الاجسام
هوى مقترنة بالصورة هكذا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة
ليست مجردة بالضرورة ينتج كل هوى الاجسام ليست مجردة
بالضرورة وبلزمه لاشئ من هوى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة
ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشئ من الهوى المقترنة
بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى قائمها ينتج ان السالبة
المطلوبة كان اخصر واحسن قوله (وهي التي يختلف بها
الاجسام اوعا) لاشك ان الاجسام مختلفة بالحق بقى قائمها بالضرورة
ان خفيفة الماء مقارة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها مقيدة في الجسمية
فيكون اختلافها انما هو بأمور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي
مبادئ الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل الاجسام ويتنوع
بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية
وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهوى لا يقارن جميع
الصو بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائماً بل في وقت دون

متصلاً ولا منفصلاً في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد اصلاً اذوا كانه في ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداد مفصل
فيكون متصلاً في ذاته ولا فيكون متصلاً في ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلاً في ذاته لا يكون في ذاته قابلاً لفرض
الايام على جسم فهو كذلك ويجوز ان ينظر ويرد عليه ما اورد بعض المحققين من ان لا يلزم من حصول الاتصال

في ذاته ان يكون في ذاته متصلا او منفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصا
الاتصال والانفصال عارضاه خارجا عنه كما ان اصل قوة لنتق حاصل الانسان في ذاته وخصوصا الكمال
والانسان عارضان عنه ثم قال هذا لمحقق الشرف ثم اقول ﴿ ٨٨ ﴾ في الجواب الاول ما ذكرتم

وقت فافاد بقدر جزئية الحكم بعلم ان الهوى لا يفسر كل الصور بان
امتنع ان يفسر كلها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد
ان الهوى انما يتقارن ببعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم
فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لاجزئية افراد متعلق المحمول
قوله (وكيف ولا بد من ان يكون املع صورة) قد ثبت ان في الجسم
صورة جسمية وهوى فقيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام
تختلف بحسب آتارها فبدأ النار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهوى
لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امر آخر وهو الصورة
النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الآثار التي في الاجسام مبدأ فساوجه
تخصيص تلك النار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها
فقول لما كان المسمى ان الهوى لا يتخلو عن الصورة النوعية وانما يدين
ذلك لو كانت لا يتخلو عن النار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يدين
ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا يتخلو عنها فصحيح انه لا يتخلو
عن مباديها بخلاف النار الاخر مثل احراق النار وتربيب الماء الى غير
ذلك وانما قال الهوى لا يتخلو عن صورة ولم يبق الاجسام لا يتخلو عنها
اشارة الى التلازم بين الهوى والصورة النوعية كما بين الهوى والصورة
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان القاسما وتقريرها
ان يقال الاجسام تختلف بالآثار فتلك النار ليست واجبة لذاتها فلا بد
ان تكون لها مبادي فباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهوى او امور اخر
والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة
عن الاجسام وهو ايضا محال لان المرفق نستند الى جميع الاجسام
على السوية ولا يختلف اثاره في الاجسام واما ان تكون مفارقة لها وهي
اما ان تكون متعلقة بالهوى او لا يكون والثاني بطلان تلك الآثار انفعالية
والافعال لا يكون الا في الهوى فتعين ان يكون متعلقة بالهوى فاما ان يكون
اهراضا او صورا والاول باطل لانه تنوع الاجسام ونحوها يتوقف على ما
اذ الاجسام انما تختلف بحسب آتارها المخصوصة بنوع ونوع تلك الامور
مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت ونحوها باعتبار تلك المبادي
فهى متنوعة للاجسام ومحصلة لها ومن المحال ان يتوقف نحصل الجواهر
على الاخر ارض فاذا هي حواهر وهي الصور النوعية لا يقال لان نسبة

في بيان الصغرى من ان موضوع
الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون
في ذاته متصلا ولا منفصلا ان اردتم به
ان موضوع الاتصال الواحد والانهائين
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا بالاتصال
الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما
هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين
مسلم لكن لا نسلم ان ما هو كذلك
لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه لجواز
ان يكون مستلزما للاتصال المطلق
اعم من ان يكون واحدا او متعددا
وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلاثة
فيه بل نقول الجسم في جميع الاحوال
متصل تارة باتصال واحد وتارة
باتصالات متعددة وهو باق في الحالين
وان اردتم ان موضوع الاتصال
المطلق والانفصال المقابل له اعنى
ارتفاع الاتصال اعم من الواحد
والمتعدد ويجب ان لا يكون في ذاته
متصلا ولا منفصلا فلا نسلم ان الجسم
يطرأ عليه الانفصال بهذا المعنى حتى
يثبت امر قابل للاتصال والانفصال
بهذا المعنى فان الجسم متصل باتصال ما
دائما واحدا او متعددا ولا يزول
عنه الاتصال المطلق حتى يصير
بصير لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة
فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم
بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم
ان الاتصال المطلق ذاتي فهو مسلم
ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد

بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو موضوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق
الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطابق للاتصال بل صار متصلا باتصالين بهدما كان متصلا باتصال واحد
وهو بلقي في كتاب الحاشية اقول هذا الكلام منه يرجع الى النظر البنى اشار اليه بما يجب ان يلاحظه ان المراد

من الشقين المراد ففيهما هو الاول في كل من الجوابين والمنع الذي اوردته على هذا الشق هو المنع الذي ذكرناه في توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجسم مثبتى على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذا جسم تعليمي وكونه ﴿ ٨٩ ﴾ ذا جسم تعليمي فصل للجسم الطبيعي ومرجعهم مرجع القابل

للابعاد الثلاثة وقد مر القول في كونه ذاتيا منفصلا واقنول في توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهى انه لا يجوز ان يكون الشيء حاملا قابلا لوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضرورى ولان الوحدة الشخصية لما هو مفروض الوحدة الاتصالية لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لا يعدم بطريقتان الاتصال والانفصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما يتصف بالعرض ولست اقول انها لم يتصف بهذا الاتصال لذاتها لم يتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا باتصالين اذ لو كان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا لزال وحدته الشخصية بزوال الاتصال الواحد وان كانت متصفا حقيقة بالاتصال والاتصالين ولم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتهما الشخصية فزال وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لا ينفك عن الوجود الشخصي واذا لم يتصف بالاتصال حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة منه لم يكن في حد ذاته بحيث يفرض

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون المفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تتالم وتلتذذ بحسب احوال آلات بخلافه بل منهم من استند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادئ في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آثارا مختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهى لآثارها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فين ان الاحراق ليس الامن النار وانترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الالهى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا يبان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما عرض اوصور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا يتخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالاكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عايتها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فلما بعد التثزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القائم به واما على العرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لانه ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان في الجسم وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقي مع الاتصال والانفصال والثاني ان ذلك الشيء محل الجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

فيه الابعاد الثلاثة كالهوى وذلك ﴿ ١٢ ﴾ باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا التجزى بالذات الحال للكان لذاته لا محالة يفرض فيه الابطال لذاته وهو الذى افاده المحقق في جواب السؤال الذى اوردته هو قريب مما ذكره صاحب المحاكمات من عند نفسه الا انه مشتمل على زيادة فائدة وهى بيان انها لا يمكن جميعا ان يثبت

في كون الشيء جسمًا كونه بحيث يفرض فيه الابداد في حد ذاته لا بالعرض والالكان الهولي جسمًا وامام اذكره بقوله
واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقومًا لمهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا
كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال ٩٠ المطلق ذاتي له وهو

لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
انصافه بالاتصال المطابق ذاتي له
وهو لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
اتصافه بالاتصال المطابق لذاته
كان اتصافه بالفرد الموجود منه
وهو اتصال الواحد ايضا لذاته
لا بمعنى انه لا ينفك عن ذاته بل بمعنى
ان اتصافه به ليس بالعرض حتى
يكون رصفه له محل متعاقف على
ما هو شأن الاتصال بالعرض واذا
كان اتصاف هذا الجسم بهذا
الاتصال الواحد مثلاً حقيقة
لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته
الشخصية كما عرفت واف عرفت
هذا لا يذهب عليك انه يمكن حل
الامر بمرجه الله ههنا على انه زيادة
تتبع للعواب الاول وعلى انه جواب
آخرو يمكن حله ايضا على مجرد انه لتتم
المقام وان الاتصال ليس عرضيا
للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان
ذاتيا قسما لعل مراد المحقق
الشريف قدس سره في توجيه الشرح
لدفع النظر ما قررناه الا انه لم يبالغ
في توضيح المقام وتحقيق المرام كما
هو دأبه فليس سره الشريف (قال
المحققان لان الهولي ليس لها وجود
في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان
المراد بسبب الوجود في نفسها
عن الهولي ان يكون وجودها
بالعرض على ما يدل عليه قوله

صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاثة اولها
ان في الجسم وراء الجسمية والهولي شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم
وثانيها انه حال في الهولي وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل
اثبات الهولي المنة مان لا ولان اثباتها فواضح واما حلول الجسمية
فيها فلما تبين من انها هي المصلحة والمفضلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص
الثابت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام
الثالث في صورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس
مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف
فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير
حاجة الى زيادة مقدمة **قوله** (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان
خاص او وضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة النوعية
في الاجسام وتقريره ان الاجسام يختلف باستحقاق المكان او الوضع
اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط او وضع خاص
كما للفلك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزائد
عليها وهو الصورة النوعية ولما ثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين
في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها
في الين فقد استند الكيف والين الى الصورة النوعية والامر الواحد
لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا
واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها
واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار اثارها الى آخرة فليس معناه
ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف
صورة نوعية والمقتضى للين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية
امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي
الاينيات من حيثية مناسبة للين ويقتضي ساير الاثار بجهة مناسبة
لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للامر مبدأ في الاجسام واما ان ذلك
المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد
لعدم احتياجهم الى الزائد **قوله** (وبحقيق كونها مغايرة لتلك

فضلا عن الاجزاء لان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا يكون الهولي موجودا حقيقة في الاعراض
على ما هو شأن الاتصال بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لهما حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه
ان النقص لا يتوقف على ان يكون وجود الهولي وحصول الاجزاء منها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف

على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا وبالعرض (قال المحاكات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهوى
فالتجزي للهوى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهوى ان تكون
هذه الصفات عارضة * ٩١ * للصورة اولا وبالذات وللهوى ثانيا وبالعرض اقول هذا اليراد

ظاهر الورود على ما قرره صاحب
لمحاكات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح
مراده ان الدليل الدال على اثبات
الهوى فهو على تقدير تمامه انما
يقيد بالحكم بوجود موجود ليس
تجزئه ووحدة وتعدد واتصاله
وانفصاله بالذات لان احتياج الصورة
الى المحل الذي هو الهوى انما يلزم
من جهة انها متصفة بتلك الصفات
بالذات فلو كانت الهوى
متصفة بالذات فكانت كالصورة يحتاج
الى مادة اخرى فالبرهان انما يجزى الى
موجود لا يوصف بها بالذات بل
بالعرض اذ البديهة حاكمة بان التجزئة
الواحد المتصل بالذات لا يبقى بطريان
الانفصال الشخصية مع ان التفرق
ليس اعدا ما بالمرّة فلا بد من امر ليس
له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون
قول الشراح يعلم حاية لاستقبالية
اتصالية على ما فهمه صاحب
المحاكات (قال المحاكات فاللوازم
الثلاثة المذكورة غير لازمة فاصلا) ورد
ايضا ان اجتماع المثبتين المستحيل هو
حلولهما في ثالث لا حلول احدهما
في الاخر وايضا عدم كون احدهما
بالحالية والاخرى بالمحلية اولى غير مسلم
اذ اهل الاولوية مستندة الى العوارض
وكذا لا يلزم من عدم احتياج
الهوى الى محل غا الحسية عن المحل
مطلقا لجواز عروض الاحتياج

(الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير
وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة ويوضح
ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام والتأويل ان يقول
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مسادلهها هي الصورة النوعية ومن البين
الواضح المغايرة بين الاثار والمبادئ فالى حاجة الى تحقق هذه المغايرة
وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين لصور والاعراض مطلقا
بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام هي
الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مبادئها في الاجسام هي
صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضى لها
باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بلافا النار فالسبب المقتضى
للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال الشخص
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظة للذات لمعادت برودته بخلاف
الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هوا
لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يود طبيعة الماء قوله
(والماض الشارح اورد عليه شكوكا) منها ان الاجسام كما اختلف
في الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان
اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب
ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد
على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام
العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصري مادتها
انما تصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فوادها مختلفة اذ انهم
هذا التصور فلقابل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصر يات
بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول
الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فيجب اختلاف موادها
فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز
ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف
الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف
الكيفيات في العنصر يات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يشابه في اللوازم المستندة الى الالهية النوعية المشتركة فيها لا في جميع
العوارض ولا نسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جملتها فنامل (قال المحاكات لكن لانسلم انها لو كانت متغيرة
بالتبعية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خاطئ بين الحلول في اصطلاح الحكماء وبين القياس عند المتكلمين

المفسر بما تتبعه في الجز هذا وهذا اذ المحقق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة الى ان ما ذكره الشارح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ما ذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعية على التبعية في التعبير بطريق الحلول في التعبير ترتب عليه قوله فاذا كانت

﴿ ٩٢ ﴾

صفة للجسمية قال انما يمكن

وليس كل جسم فيما حسب كذلك انما قال فيما احسب كذلك لانه بعدها يثبت امتناع الخرق عن الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة لا يقال الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصه صلاحيتها لانها مادة وهم آخر وسيجي ذكره وحله لاننا نقول ذكرها ههنا انما هو للقدح في تعميم الحكمية وتو الهبولي بناء على احتمال ان بعض الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجي للقدح في اثبات الهبولي في الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن الجواب على ما قرره الشارح من اثبات الهبولي بالانفصال الوهمي وادعاء ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا عن الوهم الاتي وبعد تقرير الجواب كذلك لا حاجة الى تقرير ذكر الوهم الثاني والجواب عنه لانه لا توجه له اصلا (قال المحاكات فلموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية) اي لا الجسمية المتحصلة بماه الاختلاف من الشخص بان يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها فيلزم تعدد الجسمية ووجودها في الخارج من دون ان يكون متحصلة بها ينضم فيها من الشخص (قال المحاكات اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية آه) كان العرض من التزديد

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الغلقيات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كفييتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادئ موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله مامر من مغايرة الاعراض لمبادئها اي في استنادها الى مبادئ في الاجسام وعدم استناد المبادئ الى مبادئ اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لماتين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادئ تنوع الاجسام وتتنصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات والاثار فهي بمنع ان تكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات او بامر آخر فلا مضاربة في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثاني وهو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان الكيفيات مبادئ والاستعدادات والمواد بمنع ان تكون مبادئ فباقي الكلام مستدرك فنقول يقيني الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ريب في ان تعدد الطريق ادخل في اثبات المطلوب عندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادئ الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام اثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادئ لم يتوجه ان يقال او كان اختلاف الاثار

﴿ اختلاف ﴾

المذكور واثبات ان الحق هو الشئ الاخير ان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة ﴿ اختلاف ﴾ الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يحصل متصلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يحصل متصلا شخصيا بالشخص فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مهتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف الطبيعة لنوعية

بحسب اختلاف الشخصيات لان مقتضى الشيء لا يختلف بالامر الخارج عنه فتأمل (قال المحاكات وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة فابعرض هذه الجسمية وهذه الجسمية انما هي ﴿ ٩٣ ﴾ طبيعة الجسمية وهذيتها فالحاجة الى المادة امان جهة الطبيعة

الاختلاف المبادى لكان اختلاف المبادى لمباد اخر فان البحث لم يرفع في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادى استناد اختلافها الى اختلاف المبادى لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الآثار بحسب اختلاف القابل نعم او وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او يقبلها بعسر ولا يقبلها اصلاً فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس الجسمية المشتركة وللفاعل المبين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصورة اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطوق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادى للكيفيات حيث قال امام مع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة للجسمية الفلك او لا يكون والثاني محال اذ مبدء اللزوم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون حالها فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركة فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امراً مشتركاً فيه فقد سقط اصل الحجة والاشارة باطل ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازماً عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسماً او جسمائلاً او اجسماً ولا جسمائياً والاولان باطلان بالنفسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان الجسم او جسمائياً لكان اما الجسمية او الحال فيها او لمحلا لها او لمغير الحال والمحل وكذا الثالث

او هذيتها فلما علمنا ان ليس للهذية مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة (قال المحاكات اما اولاً فلا انه ليس شئ من هذين التذكريين آه) قال بعض المحققين فيه نظراً لما ذكره الشيخ في التنبيه محمل التذكريين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة الاستعداد اعني قبولها الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانه احتاجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في الاحتياج والاستعداد وذلك بعينه ما فصله الشارح كما لا يخفى اقول ما ذكره بقوله انا عرفت الى قوله وهي طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت قول الشيخ واذا عرفت به بعض احوالها آه اشارة الى ما ذكره الشارح من التذكريين قلت هذا الكلام انما يشار به الى تذكر المقدماتين المذكورتين لكن في بعض الاجسام ولم يذكر قبل هاتان المقدمتان الاخيرتين والشارح اخذها كلتين فصحح ان كلام الشيخ حل عنهما واعلم ان دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ ما قرره في المحاكات وهو صريح ما ذكره في الشفاء مداره على مقدمتين احدهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان لكل طبيعة نوعية

لا يختلف مقتضاها وظهر ان ما ذكره الشارح لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور في الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية او جنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضى قبول الانفصال ولو في الوهم وان الانفصال ولو في الوهم يقتضى انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا في دفع الوهم وهذا

غير ما ذكره الشيخ في الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تصف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ
يشير اليه في اثناء شرحه (قال المحاكات واما ثانيا فلانه ان عني قوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمي ان الوهم
يحل الامتداد الى جزئين وينتزع ذببت الجزئين منه لان الوهم ٩٤ ✽ تخرج له اجزاء كما في التوهمات

الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما
يتحقق بسبب اشتغاله على الهبول
اذ لم يشغل عليها لمكان الانفصال
الوهمي توهم او مستحيل لكونه على
تقدير الوقوع مستلزما لانعدام
الشيء بالمرء فكان من الاوهام
الاختراعية واما اذا كان مشتغلا على
الهبول كان انفصاله ممكنا بالنظر الى
الامتداد والهبول وان كان متمنا
بالغير نظر الى الصورة النوعية فيكون
توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته
وبذلك يفارق فرض انقسام النقطة
والمجردات بل سيذكر الشيخ انه اولم
يشغل المقدار على المادة لم يتحقق له
كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم
وجود الهبول في الخارج لكن
لا ينطبق ذلك على ما ذكره الشيخ
ويبقى في كلام الشارح مناقشة في ذكر
ذلك في خبر التذكرة اذ ليس ذلك
فيما سبق من كلام الشيخ اقول
هذا قريب مما ينبغي في المحاكات
ولا ينبغي عليك انه حل القسم الوهمي
في كلام القوم على فرض الوهم
الانفكاك في الجسم مع انهم فسروه
بفرض شيء دون شيء وزعم ان الفرق
بين القسم الوهمي في اجزاء المتصل
وبينها في النقطة مثلا ان المفروض
وهو الانفكاك في الاول ممكن ذاتي
دون الثاني والا فلا فرق ويمكن ان يقل
بعد جعل الفرض ههنا بمعنى التجويز

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لزوم
للفلك اول من ان يفيد لغيره وايضا لوجاز ان يكون لزوم الصورة المتفارق
فليجوز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الانقسام
الثالث من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن
لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير
موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فلهذا التقسيم
ولو كان معارضة فالمعارض معال فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق
بمقدمة وهي ان المعال اذا اورد الدليل فالتسايل اما ان يسلم جميع مقدمات
الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون
الامتناع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو
النقض التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقض
الاجالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي
مادعاء المعال اولم يورد فان لم يورد دليلا على نفي مادعاء المعال حصل
الالزام وان اورد دليلا على نفي مادعاء فهو معارضة ثم النقض
والمعارضة كما يأتين في الدليل بآتيان ايضا في مقدمات الدليل وحيث
يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجال ومناقضة على
سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان
احدا لافانواع الثلاثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظني
الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة
وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم
وهذا ليس بشيء لان المعارضة او قامت وتمت دلت على ان في مقدمات
دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالتنقض وترتيب المنوع
ان يقدم النقض على المباقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير
فنقول ذلك الاعتراض نقض اجالي وتقريره ان الدليل على اثبات
الصورة في الفلك ليس بتم لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال
من الحلات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة
من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجالي الامتناع بمقدمة
لاعلى التعيين واما العناصر فهب ان احدي صفتيها وهما سهولة قبول
الاشكال وصعوبة من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

ان ✽ لا التقدير امل الفرق ان تجويز انفكاك الاجزاء في المتصل تجويز محالة ✽ ان
بأنوصفة كقيل في الفرق بين الجزئي والكليات الفرضية وفي بعض الحواشي لابقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة
وهية لا خارجية وليس الكلام في ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهبية مفيدة

بالنوع مع الامر الخارجى ولا فرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والا فلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة ذلك حيث كان الذهني ذامادة كان الخارجى كذلك الثانى اننا نعلم بالضرورة ان الجسم فى الخارج بحيث اوحصل فى الذهن كان للقوة الوهية قسمة امتداد ٩٥

كما لا يتأتى فى المجرىات لانها ليست فى ذاتها الخارجية تلك الخيئية واذا كان كذلك نفى الخارج لها قوة ذلك القول وليس ذلك الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمى فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا فى بعض الفلك وآخر ساريا فى بعضه الآخر وذلك ضرورى فيقع القسمة فى الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظرا ما فى الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها فى الخارج ايضا بقاء على المطابقة التى ذكرها بل المراد ان القسمة الوهية وهى فرض شئ دون شئ لا يورث الاثنية بحسب نفس الامر اصلا لا فى الخارج ولا فى الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهية تحليل الفصل لصورة الذهنية الى صورتين وفصلها اليها وحيث ننقل لولم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم اعدامها بالمرءة واذا اشتملت عليها لم يشتمل الجسم الخارجى عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفى لعدم

ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة لو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو المحال والثانى ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هى بالصورة النوعية فهى ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة ايهاا وحيث سقطت القسمة المذكورة لا يتأتى لها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذ قلنا بل لزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأتى تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لاشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة فى مقدمات النقص والالم يتوجه اصلا وفيه نظر لاننا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا ينفى فى ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة بما فى الباب انهم يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهى بمنع انفكاكها عن الجسمية المختصة والمتنع الانفكاك عن الشئ لازمه وايضا مقدمة النقص ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست لازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة فى الفلك فهو لا يتأتى لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمه معادلى ذلك التقدير وانما لم يجز لولم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا يتأتى للملازمة بين لزوم الصورة ووجودها فى الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة فى الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره الشارح البكته حيثئذ يصير معارضة والسؤال ان اردان على قوله استناد الصورة الى المادة فغير معقول كما لا يخفى فتعذر ظهور كلام الشارح فى هذا المقام خارج عن التوجيه والحق فى الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم عما يستند الى ذات الانتم كما يستند الى ذات اللزوم والى غيرهما وحيثئذ يختار من القسمة ان اللزوم لا لا يكون حالا فى الجسمية ولا محللا لها ولا جساما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

انعدامها بالمرءة وجود المحل الذى هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرءة اشتمل نفس الصورة على امر باقى فى الحالين لم من ورود القسمة على الجسم اشتمال الاعتراض القائمة كالسطح والخط واللون والصورة على جزء من الحالين بل يكفى هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهى الذهن وايضا لو صح هذا الدليل يلزم

من ورد القسمة على الصورة الذهبية للسطح اشتغالها على المادة ولزم اشتغال السطح الخارجي عليها ايضا هذا خلف واما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصاليين وحدوثهما على ما مر في الكلام الشارح وقوة الحادث انما يقسم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث فيمتحن فيه هي ٩٦ * * * * * الذهن فتلك القوة قائمة به نعم

الجسم في الخارج يمكن له الانفصال في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له ولو صح ما ذكره لزم اشتغال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات ففي الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يصح الانفصال الوهمي فيكون هو المادة واما الاستدلال بالفرض الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض لا يوجب القسمة الخارجية (قال المحاكات فاشتغل الكلام على استدراك عظيم) لان ما ذكره الشارح في التذكرين يكفي لانبات الهيولى بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام اضاع ذكر الوهم اشغالي بعد ذلك اللهم الا ان يقال ذكره يجب عنه بجواب آخر قال الشارح ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية اقول اللازم من كون الشيء مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزء آخر مسمى بالصورة لان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن اسم لسادة الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر ان كلاً من هذين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الغلك كان هذا للزوم اما للجسمية او للحل فيها او للمحل او غيرهما فان هذا ترديد في اللازم كان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوزوده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هب ان الحجة التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صوراً اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صوراً لجواز ان يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب اوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة والشارح لم يوردها لانه في الدليل اثبت كونها صوراً ثم قال وانما الى الآن ما رايت احداً منهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهوى في الوجود والمراد بالصورة هنا ما هو اعم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن حيث قدم النقص بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حاملة في الجسم او في الهوى فشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاول لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمية حينئذ وجوابه سلطنا ان هذه الصورة ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهوى وسأيت بيان انها مقومة للهوى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهوى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها هنا قوله (ليس يكفي وجود الحامل حتى يتعين به صورة جرمانية) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حمله على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو الشخص والتعين وقد عرفوه بانه صفة عنهم وقوع الشركة في موضوعها فثبت

الى ما قال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها للفلكية والعنصرية وعلى غيرها كافراد * * * * * المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فرد غير فلكي ولا عنصري قلت حل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية كيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

اوغيرهما فينبغي ان يحصل على امتدادات آخر غير الفلكية والعنصرية بان كان المراد من العنصرية البساط ليكون المراد من الغير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لايشترط شي يحصل على المجموع كما ان الجسم المأخوذ كذلك يحصل ﴿ ٩٧ ﴾ على الشيء المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة

اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الشائفة والوجه في عدم صحة حل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اي من حيث انها جزء كان لبدن اسم المادة الحيوان لا يحمل مفهومه عليه وان صح حل الجسم على النسبة اذا اخذ لا بشرط شي لكن صاحب المحاكات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسر هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذها على الوجه الاول فلا يراد وارد على توجيهه فأمل قال الشارح انما يصير نوعا باتصاف آما قول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان سكان فردا منه كان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحيث كانا من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا للنوع على ان الحق ان النوعية بعرض الماهية لا بشرط شي لا بشرط العموم كمعرض العموم نعم الذات غير مقتضية اعروضها بلا شرط والالزام اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فندبر (قال المحاكات وانما يقتضي شيئا اذا حصل ان يفصل) هذا الكلام

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر الشخص اوليس في الخارج الامر واحدا الذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد لكل النوع مع الجنس فان في النوع امر ازيدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين الطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهيته او لا يكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضائه واما ان لا يكون فان كفي كالمفعل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقل انواع متباينة منحصرة في شخص وان لم يكن بل لا بد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة في شخصه كالفلك فانه له مادة واحدة لا يفصل او يتعدد القابل فتعدد العينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة فهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فقول كلام الشارح نه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها غير منفكة عن الشاهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها وتشخصها يحتاج الى الحامل فارا ان بين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لابد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهوى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهوى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار فبان ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة في المقدار اذ المقدار مارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتملا على ثلاثة ابحاث البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهوى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة لانها المالم يتبين بعد ذلك انها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه في سابق وفيه نظر فان اصاب بالهوان ليس الا ان الصورة محتاجة

صريح في ان المراد بعرض يحصل ﴿ ١٢ ﴾ الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضي بشرط تحصله بفصل محسن فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان يحصلها انما يتوقف على فصل ما

فلا يلزم بضم الاقتضاء بقول الفصل المعنى وبما قد مرنا يظهر انه دفاع ما ذكره بقوله وليس بشئ لاننا نختار الشئ الاول والمتع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لانها متلقيا فلا اراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل بان يصير متصدا مع التوحد لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب (٩٨) المحاكات ذهب الى ان

الاجزاء المحمولة صورة لا مورد متحدة في الخارج ذاتا ووجودا فالجنس مع الفصل متحد ذاتا وما ذكرناه صرح به الشارح في دفع الشك الذي اوردته الامام على ما ذكره في آخر الشرح ونبه صاحب المحاكات قدبر وكذا اندفع ما ذكره بقوله على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اخلاف مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف ان ليس المراد بما ذكره الوجوب بل يجوز نعم برهان يقال كان الماهية الجنسية يحصل بالفعل كذلك الماهية النوعية يحصل بالشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة الشخصيات والجواب ما اشار اليه في المحاكات من اننا نعلم بديهية ان ليس للهذبة مدخل في الاقتضاء فلا يصح الاستدلال بالشخص فتأمل (قال المحاكات) ونين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجهما (لواثبة نوعيتهما بما اثبت من انها ليست مادية ولا جنسية فحين ان يكون نوعا كان اصوب او توجيه كلام الشيخ بما ذكره يتوجه عليه حاصر من استدراك بيان النوعية (قال المحاكات) لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كل اشكال منه) فبدلتكاف

الى الهيولى في تناهيها ونشكلا فن ان يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شئ لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثاني في ان الهيولى لا تكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الاعلى انها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا تكفي في تعيين الصورة ومن الجائز انها يكفي في تعيين الصورة ولا يكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان ينتهي عن البحث بان يقال لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الاحتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وبما تنق في ماسيا على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففساد لان عظم الشكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتهاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة الاشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر واحد البحث الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للإحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وقرر جوابه عن السؤال الاول اننا لانسلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان الحاصل لم يمتد الى اجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني باننا لانسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة قوله فيما نقل الشارح ان اسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاصات في الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة للإلماع الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد جعل العلل الاخرى على العلل الفاعلية للشخص

لا يخفى كيف واشكاله المنع مما هو باعتبار اشكاله التقضي منه لا باعتبار الشمول وعدم الشمول (في الصورة) واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثاني ولم يذهب احد الى اثبات الهيولى في بعض الاجسام فهذا معنى اراد الشيخ ان لا يشغل بمقتضى الجسم وميلفتم (قال المحاكات) وتقرر الجواب ان امكانه

بالقسمة الوهمية ملزوم لإمكان القسمة بالانفكاكية هذا يدل ظاهرا على ان اثبات الهبول انما هو بالقسمة الانفكاكية
اذ لو اثبت الهبول بالقسمة الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلقوبيلان لزوم القسمة
الانفكاكية القسمة الوهمية ﴿ ١٩ ﴾ بعد ذكر ان القسمة الوهمية بوجوب وجود الهبول وانها حاصلة

لجميع الاجسام (قال المحاكات وامانه
لا اهتراق بينهما في امكان الاتصال
فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر
ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهبول
كما يمكن بطريقتين الاتصال على
الاتصال يمكن بطريقتين الاتصال
على الاتصال اذ نقول لابد لذلك
الاتصال الظاهري او لقوته من محل
موجود قبل الاتصال مقارن له
وليس هو الاتصال فلا بد من امر
اخر وهو الهبول (قال الشارح ثم
ذكرانه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين آه) في بعض الحواشي فيه
نظر لانه انما كان يلزم لو كان
الاتصال مقتضى طبائع تلك الاجزاء
وهو ممنوع اقول المراد بقبول الاتصال
امكانه ولا شك ان الانفصال ممكن
نظر الى طبائع تلك الاجزاء والالكان
ممتنا ذاتيا فيقع وسيجي ان امكان
الاتصال يكفي لاثبات الهبول
(قال المحاكات والاولى ان يقال ان
تلك الاجسام متعددة في الجسمية)
حاصل المقام ان الشارح حول اتحاد
طبائع الاجزاء في كلام الشيخ على
الاتحاد في الطبيعة التوحية التي هي
الصورة التوحية لها وجعل اشراك
الاجسام فيها موجبا للاشتراك
في تحكم الانفصال فيلزم اثبات
الهبول في الكل وجعل بناء الدليل
على تسليمهم واعتراضهم بقساوي

الصورة فان المادة علة قابلة ولا يجمع العلة القابلة من العلة الفاعلة فاولا
فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة
الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كية مخصوصة وكيفية مخصوصة
وذلك مخصوص فلهذا الاهر اض الخارجية الكثيرة بها هي المشخصات
كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتبع في الخارج
الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكية وهيئة مخصوصتان وفسر
الاحوال المتغيرة من خارج بالامور الاتقافية التي يتدر وجودها فان حال
الاشخاص من حيث انها اشخاص لابد ان تشتمل على امور لا يوجد
الامر واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد
مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتقافية المثل
الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى الطبيعية والقوا سر الخارجية وفيه
نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص
الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا
القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة
فهي لا يجمع تشخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا
القوا سر الخارجية كما في فصل بعق المنصر منه فان القسر على الفصل
بما بعد حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا
بالمشخصات وليس من المثل المذكورة هنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا
بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من المثل الفاعلية
معدن للصور الشخصية فان المثل المعدن في جانب المثل الفاعلية
والفاعلية يقتضي تشخص الصورة والمقدار في القابل بمعدن وعن الثاني
بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما
لم يذكره تمويلا على ما سبق والحقائق المتعلم التي به فاصل كلامه ان
الهبول غير كافية في تشخص الصور بل لابد فيه معها من مشخصات
ومعينات لكن الشيخ وصف المثل بانها يتحدد بها ما يجب من القدر
والشكل ولا شك ان المشخصات لا يتحدد القدر والشكل فان اشئ لا يتحدد
نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في ثنائياتها وتشكلها
ومقدارها تحتاج الى الهبول وهي لا تكفي في هذه الموارد بل يحتاج

الاجسام في الطبيعة التوحية ويتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاعتقاد على الجدل وان عبارة
الشيخ خارج عن طبيعة الاعتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فيما قبل هي الطبيعة الجسمية دون التوحية
والاشراك في الطبيعة الجسمية قد عرفت بما مر وهو ان الاشتراك بالخواصيات وقسطه على ما قل في المحاكات

والامام حل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجمعية وبجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك في جواز الانفصال ونحو المحاكات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان محكما في اواقع لاعلى الخصم خفت وكان يلازم اجراء كلام الشيخ وتمير للشيخ عن الجسم البسيط ﴿ ١٠٠ ﴾ بالامتداد الجسماني

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يخرج في الخاطر ان العينات تصحيف المعينات من الامانة فان المعدات معينة للفاعل على الاقضية قوله (كون كل سابق دالة معدة لاحق سر عظيم) هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سند للانعكاس لانه لما جعلها السروجب عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد منها من العلة الفا عليه فهو لا يتم لمتين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لابد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لاسبيل الى الثاني لما استعرفه فتبين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد لامة معنى الاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المدة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فان ثبت ان كل حادث سابق معد لاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعدا اتقاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازل وعدم لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق والعدم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فنهان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث متبوعا بحادث آخر فلا زمان الاو يوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقضي هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت السر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

الواحد لما كان ملائما لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قدر (قال المحاكات وليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة الشيخ حيث لم يؤخذ بكون طبيعة الامتداد متشابهة في الفلك العنصر بل اكتفى بالاشتراك في مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجمع في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجمع لكنه خلاف الظاهر وبكفي له هذا لترجيح حله على حل الشارح (قال المحاكات واعلم ان امكان القسمة الوهمية آه) لا يذهب عليك انه ان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهول في الخارج واعتراض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشيء في الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزآن متميزان منفصلان في الوهم لان يكون له جزآن كذلك في الخارج فان الحكم بالامور الثابتة للماهيات في الاوهام عليها صادق في نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها في الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اي مع اشتراكه على الصورة التوجيهية يقبل

الانفصال الوهمي دون الاختصاص واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية ليست من الفروض والاهوام الكاذبة الاختراعية كفرض انقسام الجردات بل المراد بالفرض ان يكون في الخارج شيء متبع للمفصل بذاته على الوجه الذي اوجبه الوهم على الوجه الجزئي تحليله الى اجزائه ولا يكون الشيء

كذلك أي قابلا للتجليل بأحد الوجهين إلا إذا كان فيه شيء يمكن بالنظر إليه هذا الانقسام وإن امتنع لغيره أذلول يمكن
هناك شيء كذلك لكان فرض القسمة فيه من المفروض والاهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة
فلا يرد عليه التخصيص بالملك ١٠١ مع اشتغاله على الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك

لأن قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتغاله
على الامتداد الذي يمكن طرمان
الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وإن
كان ممثلا بالغير اعني الصورة النوعية
ولم يشغل على الامتداد ولم يصح
الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية
بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة
فيه من قبل الفروض والاهام
الكاذبة التي لاحقيقة لها كفرض
القسمة للسجرات وكذا لو لم يكن مشتملا
على الهيولى او كان فرض الانقسام
فيه فرض او مستحيل لادائه الى
انعدام شيء بالمرء وهو محال اقول
قد مر ما دفع به هذا الكلام فلا بأس
بان يعيده ويزيده بيانا فنقول الفرق بين
القسمة في الاجسام وبين القسمة
في المجردات ظاهر لاشك فيه لكن
نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض
فيه شيء دون شيء اي يلاحظ العقل
مستقلا فيه شين ~~ص~~ كليا او بمعونة
الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك
لان فرض شيء دون شيء انما يتصور
في المقادير وماله المقدار واما ان هناك
امكان قسمة خارجية فذلك غير مستلزم
غاية الامر ان هناك امكانا عقليا
يعني تجويز العقل القسمة الخارجية
فيه دون المجرد ففرض القسمة
الخارجية في الاول فرض امر ممتنع
وفي الثاني فرض ممتنع كما قالوا في الفرق بين
الجزئي والمكليات الفرضية وما ذكره

فهو لازم من القاصدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة
لم يوجد الا في اذمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون
في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انه لانهاية لها
فغير لازم من القاصدة وانما يلزم منها ان بعد كل حادث حادثا
لا الى نهاية كما لم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنسه مبرهن عليه
فان ارتفاع الحوادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود
وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع
ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات
الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل
المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم وليس عدما
لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا
وارتفاع عدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذا لم يكن
بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استغفنا من البحث عن وجود
الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم
الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشارح فظاهر ونحن نقول
ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات وبين
المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب الاستعدادات
متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة
لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى
اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ
الاول لما كان دائما الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله
الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول
بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما
فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث
فان لها جهتين دوامها وتجدها فهي من حيث استمرارها ودوامها
مستندة الى حلة دائمة الوجود ومن حيث تجدها يصير سببا للحوادث
لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل
الاضلاع يختلف استعدادات القوايل فحدثت الحوادث فهي واسطة
بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث

قدس سره بقوله الا ترى تخطر ذكره نفوته للنع الذي اورده وليس نقضا اقول ويمكن ان يقال في اثبات الهيولى
بان لنا قضية شرطية صادقة هي انه لو قيل الجسم الانفكاكي الخارجى لا يكون ذلك احدا ماله ~~في~~ ملكية سواء كان
فلا يلزم من ممكن ما يكون مستحيلا على امر آخر غير الصورة بل يجب ان لا يكون الانفكاك الا صدق له على تقدير

الاشتراك ينعقد بالمرّة فحاصل ثم ههنا نظر دقيق اوردته جماعة من الأركباء وهو ان الواقع بين المتفرقين انما هو الاتصال
 الفطري لا الانفكاك الطاري والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطري واللازم من التشابه امكان
 الانفصال الفطري بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطري بين ﴿ ١٠٢ ﴾ الجزئين الفرضيين بالنظر

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم ثبوت الهوى انما يستلزم له الانفكاك الذي هو الانفصال الطاري او الاتصال الذي بطراً او امكانهما (قال المحاكات وامكان الانفصال الخارجى يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان الانفصال الخارجى انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلوم انما يستلزم امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد بامكان القسم الخارجى امكان انقسام الجسم فى الخارج بلا تغير فى حاله بان يكون حاله شئ بمد ما لم يكن بل مجرد امكان ورود القسم عليه وحينئذ يتسع دائرة منع امكان القسم الخارجى قال الشارح واورد اعتراضات آخر تجري مجرى هذين وذلك هو قوله فى شرحه يلزم من ذلك جواز تماس فلك القمر بقمر محدد فلك العطارى وبالعكس وهو يقتضى الخرق وفى موضع آخر لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة مغيرة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك المواد لا يطبع الاتصال والانفصال فلا يتم ما ادعيتهموه من امكان انفصال الجزء الواحد وفى موضع آخر لا يتم ان المتدين من الماهية يستحيل اختلافهما فى اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية محصلة تم يلزم جسمية كل فلك ما يستحيل على جسمية الاخر اقول فى الجواب عن الاول ان التماس الذى ذكرته لجأز

ولم ترق سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة قوله (واعلم ان الهوى مفترقة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة) لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءاً من علة الهوى والشارحان بنوا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار فى الشفاء اليه ولو ثبت ان الهوى مفترقة فى الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلاً وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهوى يتجرد عن الصورة أمستدرك لانه لو حذف من البين لزم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه الصورة كفى قسمه عليها الى الاقسام الاربعه والصواب ان يقال الكلام فى هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو اننا اذا نظرنا الى ذات الهوى امتنع العقل فمن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان تكون قابضة بذاتها فانه لا معنى لهما الا امتداد سار فى سائر الجهات والامتداد السارى فى سائر الجهات لا يلزم ان يكون قابضاً بغيره نعم لما احتاجت هوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهوى ظهر انها متعلقة بالهوى فقد ثبت بذلك ان الهوى محتاجة الى الصورة فى الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهوى فى الوجود بل فى العوارض الشخصية وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهوى ويشير بقوله وههنا مر آخر الى اتمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسمية اذا ثبت ليس الاحتياج للهوى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما فى الباب ان الهوى ملازمة لها لكن الشيخ فى الشفاء كرر الاشارة فى هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم به الشئ وبين ما يلزمه فقد بان ان قوله الهوى مفترقة مقدمة فى الطريق الخاص ولاجل انه يشير الى اتمام اثباته اختصر هنا عليها ثم اورد الطريق العام والغاى فى قوله فلما ليس للسبب بل لمجرد التعقيب وهو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلاثة اقسام ثان الصورة فتكون اما علة مطلقة للهوى او جزء علة او علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة الناعمة

نظرا الى ذات الجسمية وانما يمنع فطر الى الصورة النوعية وهن الثانى ان ما ذكرته اعترافى بالمادة وان اردت بالمسألة شخص كل شخص قد ظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفي لجهوى الثالث ان اختلاف اللوازم فى الافلاك من جهة انها لوازم للصورة النوعية لها وهى ﴿ ١٠٣ ﴾ لو كانت لوازم للصورة النوعية لكانت

فأمل (قال المحاكات وكان الظاهر أن من مسائل ما بعد الطبيعة لأن يبحث عن الوجود) وذكر سيد المحققين أن كلامه بوجه أن الوجود محمول في هذه المسئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لأن مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا شئ من ١٠٣ الموجدات والمبثوث عنه في العلم الإلهي هو أحوال الموجود من حيث

هو موجود والتصديق بأن شيئا ما موجود بديهي والتحقيق أن التحديد لا يتصور عروضا للموجود إلا بعد صيرورة نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الأعراض الذاتية للجسم ومن الأعراض الغيرية بالقياس إلى الوجود فالبحث عنه من العلم الطبيعي أقول هذا التوهم مبني على أن مدخول عن في الأكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا ما يكون مدخول عن الموضوعات ليرد على التحقيق الذي ذكرناه على هذا يلزم أن لا يكون إثبات وجود الماهيات المخصوصة كالعقول والهيولى من علم بعد الطبيعة لأن كون الموجود المطلق مقفلا مثلا لا يتصور عروضا له إلا بعد صيرورته جوهر مجردا مثلا والحل أنه كما يرجع قولهم العقل موجود إلى قولهم الموجود عقل يشاء على أن الموجود موضوع في علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع إلى قولنا الموجود أما عقل أو نفس أو هيولى آه فالمحمول في الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك المخصوصات وهو عرض ذاتي الموجود المطلق والاولى أن يوجه كونه مسائل الطبيعي بما ذكره صاحب المحاكات من أنهم يبحثون

أو الالة الفاعلية فإن أراد الالة التامة فالصورة أن كانت محتاجا إليها تنحصر في أنها علة تامة أو جزء علة لأن ما يحتاج إليه الشئ مما يجتمع ما يحتاج إليه الشئ أو بعضه فلا ثالث لهما وإن كان المراد الفاعلة فلا حصر لأن ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم أن يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الإبغائية وهي أن يقال المراد الالة التامة ويجزء الالة ما لا يكون واسطة أو آلة فكأنه قال الصورة اما علة تامة أو لافان لم يكن علة تامة ظاهرا أن تكون واسطة أو آلة أو لا تكون وإن لم تكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان أولى على أنه زاد في الأقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد في أمثال هذه أن يكون على أحد القسمين الآخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقي أقساما ثلاثة واما قوله إن علم يذكره لأن مورد التقسيم وهو أن الهيولى مفقورة في وجودها إلى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففساد لأن القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والمجب أنه ذهب ههنا إلى أن ليس لهذا القسم احتمال وفسر إشارة تعقيب الصورة بإبطال هذا القسم وإذا احتمال له فإلى حاجة إلى إبطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي أن التلازم بين الشئتين إنما يكون لو كان أحدهما علة موجبة للآخر أو كانا معلول علة واحدة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي في المتضافين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلو لا إيجاب العلة على أحد الوجهين أمكن انفرد أحدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما وإنما قال يمكن فرض وجود أحدهما لجواز تعلق أحدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لافائدة فيه لأنه إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لم يكن أحدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام أن يقال إذا كان شئان أحدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لأنه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فاللزم متحقق من الطرفين وإذا لم يكن أحدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستناد ههنا إلى الصلة مطلقا لا يكتفي في التلازم بينهما والالكانت الموجدات بأسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود

عن الأجسام أن بعضها مجرد وبعضها متحد وتحديد الجهات وتحدد هالات صوران الآتي الجسم وفي المادة وبما فرنا وخففنا تدفع النظر إلى لوردة حيث قال فيه لأن البحث في علم ما بعد الطبيعة عن الوجود شئ انتهى إذا كان وجود المحدد وهو العقل فكذلك وجود الهيولى والهيولى ما عرفت قال الشارح وهو محمول عليها

افلاطون على ان الابدان لا تتحرك في المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين
 الاول ان المشهور عن افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا في ذلك والناسي ان افلاطون لا يقول بالمادة
 بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن ١٠٤ اشكال الثاني بان افلاطون

واتباعه يسمون الصورة الجسمانية مادة
 بانظر الى الصورة التوضيحية التي هي
 عرض عندهم كما صرح به السهروردي
 وبانظر الى المصادر الفرضية التي
 تعرضها عند بعض من تابعه في نفق
 الهوى الاول دون السهروردي
 فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا
 التقليل انما ينتهي الى الوجه الاول
 اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى
 اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد
 المجرد الموجود عند افلاطون انما هو
 بعد واحد مكان كرة العالم ولا يتصل
 ولا يتصل ولا يتبع بانفصال الاجسام
 الممكنة المداخلة له وليس تعدد ها
 الا بالعرض وحينئذ فقوله كونه متاهيا
 يقتضي كونه مشددا لكن تشككه مقتضى
 طبيعة التي اخضرت فيه وهذا
 بخلاف الشكل العارض للابدان
 الفرضية وذلك لاختلاف تشكيلاتها
 والحاصل ان الدليل الذي ينبغي
 على ان الشكل مع المادة لا يجري
 في الشكل العارض للبعد المجرد
 اذا الدليل المذكور او اجري فيه لا يقدح
 باختبار ان الشكل فيه يلزمه لو انفرد
 بنفسه عن نفسه قوله تشابهت
 الاجسام في مقادير الامتدادات
 وهيات التاهي والتشكل قلنا لا يلزم
 مثل ذلك في البعد المجرد الا اذا كان له
 افراد متعددة بالذات متشكلة
 بتشكلات متعددة بالذات وكان هناك

واسقدهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما والالكانت
 المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود صفة موجبة لها لان لا نفعي
 بالعلة الموجبة الا ما يمنع تحطف المطول عنها والمعلولات القديمة يمنع
 انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة لموجبة
 تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب
 ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح افتراء
 احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر
 في التلازمين الذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور
 الاول ان يكونا معلولى علة واحدة الثاني ان يكون تلك العلة موجبة الثالث
 ان يكون لكل منهما تعلق بالآخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه
 تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق
 كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما
 عن الآخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير
 دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن
 صلة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لامتناع
 تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن
 احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي
 الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ناشئة بالضرورة فنقول مسلم
 ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ناشئة لكن الكلام في ان التلازم
 يقتضي ذلك وكون كليهما معلولى علة ناشئة في نفس الامر لا يستلزم
 ان يكون مقتضى التلازم وان سلنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم
 ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما
 بالآخر ولم يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على
 وجه لا يلزم الدور كما سألنا وسؤال اخر لما اعتبر العلة الموجبة فمعلولاتها
 يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت
 العلة فكلما تحققت العلة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق كل واحد
 من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين
 ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر
 ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيء لا يكون صدورها

من جهة
 ابعاد مقادير مختلفة في الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هي الامور انما تعرض
 له بالعرض وتبعية التمكن والحاصل له بالذات انما هو عظيم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد صير قابل
 للانفصال اندفع ما رجا جزمهم في دليل اثبات الهيولى انهم متفوض بالبعد المجرد لما صلت اليه لا قبل الانفصال الحان

بالذات (قال المحسبات فكيف اراد ان يبين آه) ذكر بعض المحققين انه لا ينبغي أن الشيخ قد بين ذلك من جهة وآه
بين من الموضع التي ذكرها صاحب المحسبات لكن كان مطمع النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهوى في جمع
الاجسام وزم من بانه * ١٠٥ * عدم انفكاك الصورة من الهوى فلعلة اراد ان يثبت ذلك بدليل

آخر ينساق اليه الذهن كثيرا
للفائدة ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان
ذلك من بعد ان لا يكون قد بين
من قبل ولم يدع الامام احتياجه
الى البيان وما ذكره من عدم
الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس
بشيء اذ يهاذره ليكون في قوة دليلين
(قال المحسبات والعجب العجيب ان
المقدمات التي رتبها ليست تستلزم
الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي
اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان
ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا
حاجة الى تلك المقدمات لان كون
الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل
اثبات الهوى اقول ولا ينبغي ما فيه
فان المقدمات التي رتبها الشيخ
والامام حيث قال الجسمية لا تنفك
عن الشكل والشكل لا يحصل الامع
المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة
تستلزم وتثبت عدم انفكاك الجسمية
عن المادة صريحا لان الجسم مشتمل
على المادة (قال المحسبات والوجه
المعتبر لمعار النظر الصحيح) يترتب
عليه بعض المحققين بوجهين اما
الاول فبان الشيخ لم يبين ان مشتمل
الوضع والتعبير يعرض الجسم من قبل
الصورة ولم يجعل كون التامهي
والتشكل عشار كمال الهوى مقصودا
بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك
الصورة عن الهوى واما الثاني فبان
ما دعا من انه مالم يتضح ان التامهي

من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم للملة
الا من جهة مصدرية والملة لا تستلزم المعلول الاخر الا من جهة اخرى
فلا يكرر الوسط ثم قال لا يثبت التلازم بين الصورة والهوى فاما ان يكون
احديهما علة للآخرى او لا يكون فان كان احديهما علة ينقسم بالقسمة
العقلية الى الصورة والهوى لكن الشيخ حذ في قسم الهوى لان التلازم
يقضي العلة لموجبة والهوى تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة
اما ولا فلان الهوى قاطبة وللقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود
المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستغادا
من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل
هو في الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرد
واما مع اخير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع لا بجموع
الامر بن الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فاقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير فيق ان يكون الملة هي الصورة ويجب فيه الاقسام
الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للآخرى فاما ان يكونا
معاولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي
الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهوى
تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهوى وهذا هو الذي ظنه
الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر
ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في لنضايقين ونبه الشيخ على فساد هذا
الوجه بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهم يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب
الخرج لفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فلك العلة
اما ان تقيم كلامهما مع الاخر او بالآخر والبحث في هذا الكلام مقامات
احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهوى علة موجبة لامتناع ان يكون
القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يتمتع بخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر
فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن
احد الشئين علة موجبة للآخر ولا مستندي الى علة موجبة رابطة لم يلزم
امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر
غير فاعلة وينتدح يتمتع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم
عليها الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة وايضا

والتشكل يعرض للاجسام * ١٤ * لم يبين عروضة المشاركة ان اراد توقف البيان على عروضة لجميع
الاجسام فمنوع وان اراد عروضة الجسم في الجملة فهو بديهي غير محتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تناهي الابعاد
في هذا المطلب اقول اهل عروضة انه مالم يتضح ان التامهي والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يتبين ان عروضة

جميع الأجسام بمشاركة الهيولى وحيث نحتاج الشق الأول والمنع ظاهر للسقوط (قال المحاكات والهيولى المنع المذكور غير ساقط) قال بعض المحققين قد أخذ الشيخ مقدمة عقل عنها صاحب المحاكات فرغم أن المنع غير ساقط وهي أن كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه أن يكون ١٠٦ هناك بعد يوجد فيه زيادات

غير متناهية بالفعل على ما قال أقول ليس يلزم مما ذكره من المقدمة أن يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية أصلاً بل فيه أن كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد وأما أن الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس يلزم منه بل اللازم منه أنه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققة فيما فوقه بل نقول لو ثبت أن كل زيادته توجد فأنها توجد في بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لأنها لو تحققت في بعد لزم تحققتها في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المنسق النظام هذا خلف وإيضاً إذا تحققت الزيادات المتناهية جميعاً في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن أن يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سيقول الشارح في تفسير كلامه في هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لأن مجموع الزيادات الغير المتناهية أيضاً مجموع لكن يرد عليه منع آخر هيذا صرح صاحب المحاكات بأن ذلك في كل مجموع متناهٍ مسلم وأما في الغير المتناهي فغير مسلم وسيجي مع ما عليه (قال المحاكات ويمكن أن يتحقق كلام الشيخ آه) اعترض عليه بعض المحققين بأن اللازم من الوجوه التي ذكرها أن يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد

لم يفحص القسم الثاني في القسمين لجواز أن يقيم العلة الشاهدة أحدهما بالآخر وإن لم يعتبر فيها الابتعاد لم يلزم أن يكون الهيولى فاعلة على تقدير أن تكون علة موجبة وثانيها في قصة علية الصورة إلى الأقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة مبادنة للواسطة كانت القصة إلى أربعة أقسام ووجهها أن الصورة على تقدير عليةها إما أن لا تحتاج الهيولى إلى شيء غيرهما وهي العلة المطلقة أو تحتاج فإما أن تكون علة قريبة وهي الواسطة أو لا تكون فإن كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الآلة أو لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة للأولية فإن العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلوم بانفرادها من غير حاجة إلى ضمنية والعلة التامة كذلك والأولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك وأما قوله مطلقاً أي من غير شركة فهو وإن كان تكراراً لا يخلو في العلة الآتية حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقاً في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وإنما ذكر هذا الأقسام لأن الصورة إذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث أن يقال إنها علة تامة لا متاع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلوم عن العلة التامة وإن يقال إنها علة قريبة للهيولى أي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واجتمعت أن يكون آله بين العلة القريبة والهيولى لكن عليةها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة أخرى وهي أنها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب أن يبين أن الصورة لما تكن علة تامة لا يجوز أن يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر يقيم به الهيولى وهو الشريك والالكان الاقتصار على أنه إذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة كافياً وثالثها في القسم الثاني وهو أن لا يكون أحدهما سادساً للآخرى حصراً الشيخ فيما كان بسبب رابط فانه لما بين الشيخ أن المتلازمين إذا لم يكن أحدهما سادساً للآخر لا بد أن يكون بسبب رابط وحصراً رابطاً في القسمين وأما هنا جيماً فخرج من ذلك أن المتلازمين لا يجوز أن لا يكون أحدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلول علة رابطاً وجوابه أن يقال المتلازمان لا بد أن يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو أما أن يكون تعلقيهما في الماهية أو في الوجود فإن كان تعلقيهما بحسب الماهية فهما المتضامتان وإن كان بحسب الوجود وحيث أن يكون أحدهما سادساً للآخر والألزام أن يكونا معلولين بسبب يقيم كلا منهما بالآخر أو مع الآخر وهذا لأن ولما كان

الأصل إلى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذي منه إلى البعد الأصل إلى عدد البعد الذي

هو من البعد الآخر إليه بحيث وذلك يستلزم أن يكون هناك إجماع غير متناهية على أنها زائد على آخر تلك النسبة ولا يلزم أن يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى لا يكون ذلك البعد غير متناهٍ ويلزم الخلف

البرهان على وجوب اجتماع تلك الجذات ليس بها في حد واحد وقبس الغير المتناهي على التناهي غير مقبول انتهى أقول ويمكن اجراؤه في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الامتداد بان اللازم هو ١٠٧ ان الامتداد في كل حرككون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض الا ما يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء الامتداد فكل انفراج يوجد بين اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات غير متناهية بالعدد ولكن ~~كل~~ منها متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك ان الامتداد الغير المتناهي موجود بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما ان الانفراج لا يوجد في الاوساط فيكون متشابها فالظاهر انه مكافئ لان الامتداد لا ينك عن الانفراج في التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول متصف بعدم التناهي وان التناهي مساو له فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان للشيء كالا متناهي لزم ان كاهم التناهي ووجود البعد بينهما لا ينك احدهما عن الآخر واما انه يلزم ان يكون كل انفراج لما كان وسطا متاهيا على ما ذكرت فلا يقدح في المقصود لان لزوم احدهم القبيضين يمنع لزوم الآخر اذا كان اللزوم شيئا مستتبلا على ما ينبغي في المحاكات عند حل اعتراض يرد على دليل المسئلة ولا يذهب عليك ان يمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكات وتبني وجوهه

من الظاهر اليقيني ان تعلق الهوى والصورة ليس بحسب التضايق لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخرتين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما معلة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا والمطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلاثة للصورة الجسمية والصورة النوعية والهوى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما معلة موجبة للآخر وكذا كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهوى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما معلة موجبة للآخرى فنقول انما لم تكن احديهما دالة موجبة للآخرى لوان اعتبر في المعلة الموجبة كونها معلة فاعلية وليس كذلك فلما كانت معلة للآخرى وملازمة لها كانت معلة موجبة بالضرورة قوله (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة للصورة المقارنة فان الهوى مقفلة الى الصورة المقارنة لاني مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة لفاعل الهوى ولا دخل فيه لهذه المقدمة قوله (وهذه القضية مقفلة الى الحجة) تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهوى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهوى الى الصورة فان التلازمين لا يجب ان يفترقا احدهما الى الآخر كما في المتضايقين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فتغل قوله بل يكونان متضايقين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالتضايقين ولعله هو المراد وجوابه بانه سني ان لاحد المتضايقين تأثيرا في الآخر فقل عليه انه كلام على سند المتبع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة منسافضة ونقض بالتضايقين لكن المنافضة متدعة بما سبق من ان التلازمين لا بد ان يكون احدهما معلة للآخر او يكونا معلولين معلة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر فلم يبق من الاعتراض الا التخص فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيحى والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهوى يمتنع ان توجد بالفعل

الثالثة فان الامتداد لا ينك عن العدد اصلا في آخره (قال المحاكات لكن تخرج جميع الاقسام الى الفصل محال ولو فرض (آ) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفصل مسطولا ولم يدع احد خلافه بل طالبه الشارح لكن هذا غير متبع بحسب الفرض ولما لم يفرض خروج جميع الاقسام الى الفصل كان الجدل المشتغل على تلك الاقسام الغير المتناهية

غير متناهية فمنوع وما ذكره في بيانه من ان المقدار يزداد بحسب الزيادة الاجزاء ان ارادته يزداد كلما يزداد اجزاؤه فسلم لكن لا يجديهم وان اراد ان نسبة الزيادة نسبة الزيادة عدد الاجزاء فمنوع في صورة النزاع اذ النزاع انما هو في صورتى التساوى والنزاع اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في الحاشية لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل وتزدد وقدم

ما بين في هذا البحث فتأمل جدا وانزاد بيانا فنقول النصف الثاني قابل للقسم الغير المتناهية لا بمعنى انه ينقسم الى اجزاء عدد ها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار عظيم كان او صغيرا بل بمعنى ان القسم لا ينتهي الى حد يقف ولا يمكن بعدها القسم وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في الزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في الزيد عليه واذا كان الضم موجبا للزيادة في المقدار الزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون الزيد عليه غير متناه ولا يتوجه التفض والحاصل اننا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف لا يزيد على نصف الخط المفروض ولا فمنوع غاية الامر ان حصولها بالفعل محال فيلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا تقادير متناقصة مثلابان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم الى ما وضع اولا فنصف الباقي وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى التساوية بتلك العدة مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير متناصفة فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها يقبل الانقسام وكان

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا ان يكون الهوى اقدم ذاتا ومن الصورة بمنع ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الامتلازمة للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامر بن فرق قوله (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اعم من الالة والشارح جعلها ما بينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان اراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الالة مبينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مبينة للالة قوله (او يكون لا الهوى تجرد عن الصورة) الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التسلازم فاما ان تكون الهوى محتاجة الى الصون او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء من الجانبين واعتراض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر اوبه فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة أحد الملازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه وايضا يلزم المدافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين يتا في التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالآخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الاستغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره والى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج تقيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر متنافية له اذ معناه ان الارتباط بينهما والحق ان القسم تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسم في الاول لافي الثانية والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى

له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك العدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير الاولى متناهية والقول بان امكان الرد الى التساوية مسلم في المتناقضية للمتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الى التساوية لا بتلك العدة بل لطبيعة متناهية لا يتخلو عن مكاررة فتأمل جديا (قال المحققون ونقل الشيخ عن غيره كل واحد

من الزيادة) قال قدس سره المراد ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في تفسيره المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات
فعل ان المراد من الاول ١٠٩ * اشتمال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام

الشارح بان المراد ان كل واحدة من
الزيادات تشتمل على جميعها بعد
واحد وتؤدي ايضا قول الشيخ على
جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه
جميع ما ذكره صاحب المحاكات
بقوله وهذه هي القضية التي دل
عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك
لان هذه القضية لمعناها ان كل
واحدة في بعد يشتمل على تلك الواحدة
وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله
نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك
التفسير (قال المحاكات ولان فائدة)
اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها
مع ما يمد بها في قوة المفرد فيكون
الكلام غير تام وقد يناقش على عبارة
الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث
جمع بين اللام والفاء وكل منهما
دال على التعليل فيستغنى بالاول عن
الثاني والجواب ان التعليل باللام
افاء معنى الزوم والشرطية فجاء
بالفاء في جوابه (قال المحاكات ويمكن
ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف
آه) اقول كلام الامام حيث قال
ومتى صدق على كل واحد انتهت
حاصله في غيره صدق على المجموع
انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة
التي وصل اليه كان موضع الواو
الفاء وهي في جواب اللام او حمل
عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه
الشرطية اما تستفاد من كلام

الاول بل بالمعنى الثاني ولاختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك
واما قوله بل الاظهر ما ذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين
ان يوجد سبب ثالث لهما مع استثناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما
ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما
الامام وهو الاستثناء والاحتياج مطلقا اهم مما يدل عليه كلام الشيخ
فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهوه وفيه
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستثناء من الجانبين وتقرير الشك الاول
لل امام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولى علة
ثالثة وانما يلزم لو لم يحز وجود واجبين واما الواو جاز ان لا يكونا معلولين
او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعله واجبة وقد اشار الى
جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع
وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهوى
والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر
ايضا يمكن فاذا ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا
معلولى علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا
ايماء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور
من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة
ثالثة وقد مررت اشارة الى الفساد من ان ذلك يناقض التلازم وفيه ماسر
واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استثناء كل منهما
عن الآخر فهو ينافي مع مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون
محدوفا وجاب الشارح بان المراد غير ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم
حذفه لو كان المورد بمقتله لكنه غير محتمل له لان الاستثناء من الجانبين
ينافي تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب لئلا يعقل من قوله مع
الآخر الا الاستثناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام اقول
انه مهمل والصواب في الجواب ان انفجار الهوى الى الصورة ليس مورد
القسمة كما يشاء ولان سلماء لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان
(قوله) اشارة واما الصور التي تغارق الهوى (لو كانت الصورة علة
مطلقة للهوى وجب انعدام الهوى عند انعدامها لكن الهوى مسترة
الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وتلكها
من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله واية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها
لا يما حله صاحب المحاكات كلام الشارح عليه (قال المحاكات الحق في هذا التعليل ان يوجد الكلام من الاجتهاد

لهكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جازان بوجود امتدادات الخ (قبل لما نع ان يطلع امكان ذلك بتامه على حتم
سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم من قسمة البعد الى غير النهاية والقيل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجسمانية
وقد بين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يفتنى حاق هذا المنع من المكابرة ﴿ ١١٠ ﴾ هذا ثم انه كتب قصص

سره ههنا حاشية وقال ولان كل زيادة
فانها ينضم مع الزيد عليه بمعنى البعد
الاصل ويصير معه بعدا واحدا
وكذا كل مجموع الزيادات فانها
باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه
بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد
مشغل صلي جميع الزيادات الغير
المتناهية لان مؤدى صيرورة كل زيادة
وكل مجموع زيادات مع الاصل
بعدا واحدا هو ان عدد الزيادات
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد
كالعشرة والمائة والالف وغيرها
فان تلك الزيادات الموصوفة بتلك
المرتبة من العدد يكون مع الاصل
بعدا واحدا في تلك المرتبة من اعداد
الابعاد واجتماع الزيادات
وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا
بحسب عدد الزيادات في مراتب
الاعداد فاذا صار عدد الزيادات الما
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع
البعد المفروض اصلا بعدا واحدا
فاذا كان عدد الزيادات غير متناهية
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا
واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى
عدد الزيادات المنخفضة في بعد مساو
لعدد الزيادات التي فرض كل
واحد منها في بعد فاذا كان الثاني
غير متناه كان الاول ايضا كذلك
بالضرورة لانه يلزم على هذا التوجيه
ان يكون قوله والا فيكون آمستدركا

لا تكون شريكة للعلة لا لعدم العلة المطلقة باعدام جزئها - با فالجواب
ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود
فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة او لا
لاسيلا الى الثاني فتبين الاول وكل موجود مشخص فيكون شريكة
العلة مشخصة فنقول انها وان كانت مشخصة لكن لا يدخل للتشخص
في العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان
قبل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج
ماهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية
المطلقة والشخص فيمكن ان يقال بعلة الماهية المطلقة وعدم علية
المشخصة بل ليس لنا الامر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان
كلت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلة الصورة المطلقة انه
لا للهوى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشرية
العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التعيين فان الهوى لا يحتاج
الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من اعدام الصورة
انعدام الهوى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس
في الخارج الامه او تلك الامر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة
واما ان الصورة ليست آتة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى
للاآلة المطلقة الا ما توسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة
المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز
ان يكون الصورة بانفراده متوسطة بين الفاعل والهوى حتى
يستفظ افعال الهوى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التعص
من هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمفعول
من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والافال تحققي يستدعي انها آلة
يعني التوسط بين الفاعل والهوى في الجمله قوله (وههنا سر آخر) البرهان
المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهوى والصورة بفيض عنه وجود
الهوى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهوى يتمتع انفكاكها
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها لها الى الصورة
المعينة اولى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يتمتع احتياجها
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهوى فتمسك احتياجها

كما في توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذ تأملت فيه حق التأمل مع ان شيئا منها لا يتم واما ﴿ الى ﴾
توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا فالاول
ان يحصل اول الكلام دلالا برأيه في توجيهه على ظاهره كما هو ظاهره في توجيهه الا يمكن انما اشار الى الهوى على

وبجود البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من جهة ما مضى وبين هذا الآخر بطريق النسبة على جدول لا يستلزم استدراكا اضلا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقانة والاخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور ١١١

احسن التوجيهات الاربعة اقول لما شتمل توجيه صاحب المحاكات على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد اذبتني ان يقال فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير النهاية فيمكن ان يكون هناك بعد آء على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بأرتكاب التكلف في الحاشية الاخرى وبعد ارتكاب التكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيهه الامام والشارح وكذا قوله وايضا زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكان هذا منه قدس سره ترميم وتعمير لتوجيه صاحب المحاكات الا انه اختار رأي الشارح في جعل قول الشيخ وايضا زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آء وجعل قوله فيمكن جوابا للام ولم يجعل قوله وايضا زيادات جوابا لها بالتمام التصحيف في العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح في بيان الملازمة الاستفادة من اللام والفاء حيث قال واذا كان كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا فلا بد ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده عليه صاحب المحاكات

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يتمتع ان تكون علة مستقلة للهوى لان الهوى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخصي يمنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يقبض منه وجود الهوى بافانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهوى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يتمتع انفكاكها من المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال الامر ههنا اتمام الدلالة في لصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمات اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آفة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمي تفصيله في اول الفصل قوله (الثانية ان الشيء الذي يكون مع الآخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديهما مع المتقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالثة مامع المتأخر متأخر والبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتأخر اى مامع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعمالها للشيخ في موضعين الموضع الاول مسئله تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون ذا جهة يهرك فيها بالمعارفة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها وتكون معها واما ان كان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئله امتناع علية الحاوى للمحوى قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء والتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء محكي اذاته فيكون عدم الخلاء محكي نالذاته هذا خلف وحسين لك في ذلك

بل اشتمل طريق النسبة ثم يورد على توجيهه وترميمه انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الغايل فوجهه ثابته اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية في الزيادة الاربعة توجيه الامام وتوجيه صاحب المحاكات والتوجيه الذي ذكره لولا توجيه

لَمْ فِيهِ الاستدراك ولا يذهب عليك ان بعض ما ذكره صاحب المحاكات على توجيه الشارح برده على توجيهه حيث قال فيكون انما يمكن وجود المشتمل آه لادخله في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد في كتب حاشية لعدم ورودهما ﴿ ١١٢ ﴾ حيث يمكن ان يقال

قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اشارة الى تناهي عدد الابعاد فكانه قال لولم يوجد البعد المشتمل على الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد بطريق النسبة وقوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اشارة الى تناهي عدد الزيادات فكانه قال لما تناهى عدد الابعاد فلا يكون هناك الابعاد متناهية مشتملة على زيادات غير متناهية وقوله فيصير البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد فكانه قال لما تناهى عدد الابعاد والزيادات صار البعد بين الامتدادين في تزايد القدر الى حد لا يتجاوزه في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى لا يقال لاحاجة الى بيان تناهي الزيادات بل اذا لم تناهى عدد الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو المطلوب لانا نقول لم يحصل الشيخ التالي وجود اعظم الابعاد بل يكون البعد محدودا في التزايد ضد حد لا يتجاوزه فلا بد من بيان تناهي الزيادات وان كان لزيادة التوضيح (قال المحاكات واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللانتهى من الجهتين) قال بعض المحققين المطالب الهندسية كثيرا ما تبني على الفروض والشيخ قدسني البرهان على فرض الخط الآخر على طريق الفروض المستعملة في الرياضيات واليه

الموضع ان هذا العقل غير مطابق لما في الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوى ومما مع المتقدم متقدم فليزمن ان يكون الحاوي متقدما على المحوى فيعمود المحذور احاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والحاولي ليس علة للمحوى فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان مامع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومما مع المتأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكم بين الجسمية والنهاى والتشاكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكم بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مقاررا لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم عدم عين الوجود وان فرضناه مقاررا له فلا قل من ان يكون لازماله واما الاتفي في فكما اذ صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعاقب لاحدهما بالآخر حيث قال مامع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمة فان التلازمين اذا كان احدهما متأخرا من ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال مامع المتقدم ليس بمقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث هو ان المعية بازاء المتقادم والتأخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فلما ان يكون متقدما عليه لو متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيحكي كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الاسلب التقدم والتأخر لكن لامطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعيين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ بتحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موحودا احدهما علة للآخر فقدم ومتأخرا والا فان لم تعتبر العلية فيها فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم

اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض امتدادا غير متناهين ومن الجائز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾ هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر يمكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ نفي البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يبنون دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا النع عن تلك المواضع فان

مراده ان الخلف لم يلزم من تقيض المذبي بل من انقسام امر آخر مفروض اليه فربما يكون حشاً الاستحالة
هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض في المذبي فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع تقيض
المذبي يستلزم الخلف ﴿ ١١٣ ﴾ وظهور الخلف ولزومه من تقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد

افرض المذكور واعتبارها
ولا يتوقف على وقوعه وتحققه
ولا على امكانه ايضا انتهى اقول
قد نسخ لي وجه لم اراه في كلام القوم
يدل على امتناع اللانهاية مطلقا
فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك
الخط لا يكون جوهريا لما ثبت
من امتناع الجزء وما في حكمه فتم
ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح
غير متناه في جهة اطول وحيث لا شك
في انه يمكن فرض خط آخر مواز له
ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما
الى الآخر مع عدم حركة مبدئيهما
عن موضعيهما اللذين كانا حين
الموازة هناك او تحريك كل منهما
الى الآخر حتى يقع بينهما التماس
والسلافة بحيث لا يزول عنهما
الاستقامة ولا يمكن التماس بالنقسم
منهما او من احدهما ولا غير المنقسم
منهما الواقع في الوسط ايضا لمنافاة
كل واحد منهما لاستقامة الخطين
على ما هو المفروض فتعين ان يكون
الملاقاة والتماس بنقطة موجودة
في طرف أحد الخطين او كليهما
فيلزم التناهي ونقول ايضا لا بد
بعد الاقطاع من اول نقطة يتقاطعان
بهما وكل ما فرض اول التقاطع
كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا
قريب المأخذ من بوهان المساحة
ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا
واحد هما المسافة الغير المتناهية

والآخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في النية الا حال احدهما
مع الآخر او وجه الاشكال ان المعين في العلية ان كانا عثين لم يمكن ان يكونا
بالقياس الى امر واحد وان كانا معاولين فان فرضنا انهما معا ولا علة
واحدة لم يجز ان يكونا معاولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق
يكون اسندهما الى عثين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا
لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين الا واحد هما علة
للاخر او كانا معا في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجود دين اما ان يكون
احدهما علة للاخر او يكونا معلولين علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب
الوجود واما العلية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى
اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما ما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرنا
الكسلا على ما هو المعروف في تفسير المذبة فالقد متان في التقدم والتأخر
والعلة الزمانية يقينيتان وان كانت بحسب العلية فامع المتقدم على ثالث
يتمتع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع عثين على معلول واحد
وما مع التأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه
لا يجب ان ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلة
وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر
احتياج يحتاج اليه التأخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب
كما اذا كانت العلية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس
فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيتان لكنهما
ليستا بديهيتين فعلى من يدعيهما تصوير العلية انهما باي معنى وتصور
التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرنا على تفسير الشارح بالانلازم
والصاحب فهم واجر الكلاء على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان
المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه ومنعناه من ائمة الكتاب ورد
عليه شيان احدهما التقيض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن
العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها
ويستحيل تأخرها عن نفسها والاخر الاستدلال قائم قالوا الجسمية لما لم تكن
متقدمة على التناهي والشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم
المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو املع الجهة او متأخر عنها واذا كان
المراد بالعية التلازم وهما متلازمان فالخارجة الى هذا البيان وان كان

في زمان متناه هذا خلف ﴿ ١٥ ﴾ (قال المحسبات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل
للامتداد الجسماني) اقول اذا ثبت هذا التناهي في جهتين فلا شك في انه يحيط به حدان من جهة التناهي
فيهما ومن المعلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاساطة غير تامة فلو لم يكن هذه الهيئة داخلية

في الشكل قد تحولها في أي مقولة كان مشكلا والقول بأنها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاطالة بالتامة تحكم محض ونعسف بحث فاقوع في بعض عباراتهم من تقييد الاطالة بالتامة في تعريف الشكل احترازا من الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على ابحاثهم امتناع ﴿ ١١٤ ﴾ اللاتماهي مطلقا بدلاثل

اخر كالمسامنة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلية في الشكل والشيخ لم يخرج ههنا الى اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتماهي مطلقا باطل ففما ذكره الشيخ كفاية ههنا اي في مقام بيان استلزام الامتداد للشكل واللاتماهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي في المطاوع وان لم يطلق عليها لفظ اشكل بل ولو لم يكن داخلية فيه اذ كما ان الشكل يقتضي الهيولى كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يجيء فتدبر (قال المحاكات وعن الاخيرين آه) هذا الجواب ظاهر الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان المسامنة بالنقطة الموهومة المحضة والاخرية البحتة مما لا اعتبار له بخلاف المسامنة مع النقطة المفروضة في بعد موجود وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في الجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرناه نقل سيد المحققين في شرح المواقف هذا الجواب جوابا عن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرناه انه قد نقل

المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والتفنن في المعية والتقدم والتأخر قوله (الثالثه انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التماهي والشكل) لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التماهي والشكل اما مع الجسمية او قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسمية ليست صفة لهما فبهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست صفة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون صفة للتماهي والشكل واما ان الصورة النوعية ليست صفة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله (اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل واللاتماهي عن الصورة الشخصية من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التماهي والشكل وان لم يتعلق بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخيصها اليهما والحجاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن السهيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخيصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخيصه الى الابن والوضع وان كانا عرضيين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من يعمسه يقول لسننا نقول العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود العوارض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخيصه الى العرض وايضا التماهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما لا يتأخران بوجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الابن حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودان فان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والانعدام الشخص رزواله اهل الحق ان الشخص هو المبدأ

عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامنة الا ان يكون له زمان هو اول ازمته حدوثها فلا يكون المسامنة الحادثة مسبقة بمساحة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المساحة في الزمان فنقول لامساحة في حال المواتية بل لا بد من وجودها

من حركة واحدة في زمان فأذا وجدت كانت المسامحة حاصلة في كل آن بفرض في ذلك الزمان وتلك الائنات المفروضة فيه غير متناهية أي لا يتقف عند حد فكنا المسامحات التوهمة ههنا وكل واحد منها انما هو مع نقطة أخرى فلا تبين نقطة اول يقف الوهم ﴿ ١١٥ ﴾ عند هاهول هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان

توجد فيه وحيث فلا بد ان تبين لها ولمسافقتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامحة آتية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة بأخرى في الوهم لاننا نقول مسامحة الخط للنقطة آتية واما المسامحة المذكورة اعني مسامحة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بان توجد حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامحة الا وهي مسبوقة في الوهم بأخرى الى غير النهاية فلا تبين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة اذ لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة بأخرى والالزم وجود مسامحات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فذلك المسامحة انما هي باول النقطة ولك ان نحمل ذلك السفع على هذا المعنى بان يجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لانسلم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة بأخرى ان اريد بها مسامحة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطائل وان اريد بها مسامحة آتية فهو ممنوع

الفعل فان الشخص ليس الالهة الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية واما اقول هذا انما تكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذبة لكذلك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحيث يتدفع الشبهات بقي في البحث نظران احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنهما لاحالة فدعوي تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه فيج في نظر الناظر ومستدرك في صناعة البرهان وحيث سقطت المقدمة الثانية القائلة بان مامع الآخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا مخفي بها كابين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المناخرين خصوصاً هذا البحث بالصورة الجسمية قوله (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعماله في مقابلة الماهية فعني الكلام ان الصورة لو كانت عللة مطلقة للهوى لكانت سابقة عليها بشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل الشخص الشخصيات التي هي الاعراض المكتتفة فان قلت سبق العللة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل سبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل الشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهوى وتأخر علل الشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سبين ان ماهية الصورة شريكة لعللة الهوى في بالضرورة بكون عللها سابقة واما تأخر علل الشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهوى فبه ههنا بهذا الفصل على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى فمعناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود متاخر لوجود الهوى أي الوجود الموصوف بالفايزة يحصل بعد عللة الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خير بان هذا الكلام مع هذا التمهيد مستدرك لا دخل له

لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التزمي ليس له جزء اول آتي كالحركة على ان في استحالة حدوث المسامحات الغير المتناهية في الزمان المتناهي بحثا مشهورا على ما قالوا في الكرة المتحركة على السطح المستوي فتدبر جدا انتهى اقول هذا الكلام من اول الجائفة الى قوله فليست بآتية قدس سره في شرح الواقع يسوي زيادة

اغلبة فلن قلت والصواب ما ذكره هناك واما ما نقل عنه ههنا في د فسه فاقول فيه نظر اما اولاً فلانه بعد وقوع
للمفروض في الخارج يكون النفاط المفروض في الخط الغير المتناهي هو جودة بالفعل في الخارج ويكون كل
مسامته مسامته الخط للنقطة وقد رآه آية واما ثانياً ١١٦ فلان حدوث المسامات الغير

المتناهية في زمان متناه ضروري
البطالان وما ذكره من حديث مسامته
الكرة المدرجة على السطح المستوي
فليس المسامته ههنا بالنقاط الغير
المتناهية في الحقيقة لان تلك النقاط
غير موجودة فيها وما يوجد فيها
بالمفروض ليس الا العدد المتناهي
والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية
في السطح المفروض يعني انه لا يقف
عند حد لان هناك نقاط غير متناهية
بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض
في الخارج فلان سلم انه يكون النفاط
الموجود حيث غير متناهية وذلك
كاقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض
وقوع الجميع لم يكن غير متناه والامكان
المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه
لا بد ان يساوي المقدار المفروض اولاً
يمكن ان يقال لعل المحال المذكور
نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض
فانه محال جازان يستلزم محالاً آخر على
ما هو المشهور ولو قال مسامته الخط
المفروض المتناهي للمقدار الغير المتناهي
من الخط المفروض انه غير متناه في زمان
متناه محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس
بالمقدار الغير المتناهي في زمان متناه
وبين المسامته والمحاذاة معه لم يتوجه عليه
ما ذكره من الجواب ولا ما ذكرناه آنفاً
فتأمل والظاهر ان هذه الحاشية ليست
منه قد سره لانهما لم يوجد

في الاستدلال قوله (على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهوى لكانت سابقة
عليها بوجودها وعلتها والام يكن وجود الهوى عن وجود الصورة
فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلاً يقول
هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهوى اصلاً لا مطلقة ولا غيرها
لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والعلة واللام لا يمنع ان يكون
عن الصورة وجود الهوى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى
ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للماهية ونعني بكونه معلول
الوجود ان العلة من حيث كونهما موجودة في الخارج تقتضي وجوده
ولانعني بكونه معلول للماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي
ذلك المعلول فانه متمتع بل نعني به ان الماهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت
وجود المعلول ولا شئ ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل
شئ لا يكون ذلك الشئ الا صفة من صفاتها وحالها من احوالها مقتضيات
الماهية لا تكون الا احوالها واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون
احوالها الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن للشئ
لا يجوز ان يكون معلولاً لوجود الشئ والالسبق في الوجود وقد قارنه في الوجود
هذا خلف بل معلولاً للماهية وحينئذ ار كانت علة له مطلقة كان المعلول
من احوالها وحوالها كالفردية للشئ فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية
وهي حال من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول
من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب اننا لانسلم
ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وانما يكون كذلك
لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان العلوات تنقسم الى مقارن
ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولاً للوجود والهوى معلولة مقارنة
للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل للماهية وان لم تكن معلولة لما هيته
مطلقاً لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما نسخ الحاشية
في توجيه هذا المقام ولتبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين قوله
(ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا
على الامام حيث قال للهوى وان لم تكن معلولة لما هيته الصورة الا انها
معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول للماهية ومعلول للوجود

في اكثر النسخ قال الشارح ايكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكليات
لا يقتضي ان الظاهر من هذا الكلام ان خلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته
ماذا وليس كذلك بل الحق ان هذه معنيين احدهما متعارف ابواب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وعرفه

أقليدس وثانيهما منسارفي أهل الحكمة الطبيعية وأبن هذا أخلاقاً منسوباً فتدبر قال لمحاكيات (وقبه نظر)
أقول وبوجه آخر أو كان الجسمية لزوماً لم نشأ به جميع الأجسام قال المحاكيات (الذي يقتضيه نفس
الجسمية آن) أقول فيه بحث ١١٧ لان الحال في الجسمية اذا كان لازماً لها يكون

الجسمية مقتضية له كما صرح به
وذلك بناء على أنهم استندوا
إلزامهم إلى ذوات الملزومات وحينئذ
نقول لو اقتضى الجسمية هذا
الحال فإن لم يكن طبيعة نوعية
بل جنسية فلا يخاف أن تقتضيها
الجسمية مقارناً أو صف الإبهام
الجنسي أو على صفة التعيين وعلى الثاني
فأما على صفة التعيين النوعية
بسبب الفصول المتعددة أو على تعيين
واحد منها والاول محال والالزم
وجود البهم في الخارج وكذلك
الثاني والالزم صدور الأفاعيل
المختلفة بالثبوت من مصدر هو واحد
نوعي وهو خلاف أصولهم فتعين
الثالث حينئذ اذا اقتضى ذلك اللازم
شيئاً هو الشكل كان مقتضى طبيعة
نوعية فينبغي عدم الاختلاف فيه
فتأمل لا يقال بمجموع الجسمية وذلك
اللازم يجوز أن يكون مختلفاً بالنوع
ويصدر عنه أشكال مختلفة بالنوع
لأننا نقول صدور الأفاعيل المختلفة
نوعاً من الكثير بالنوع إنما يكون
من جهة أن كل نوع يصدر عنه
نوع من الفعل وإيضاً الاختلاف
في الشكل أكثر من الاختلاف الذي
في الجسمية وذلك لازم قال المحاكيات
(فلن قل إذا كان الحال لازماً الخ)
أقول فيه بحث لأنه من كون الجسمية
مقتضية لكل بواسطة كانت تلك

فقال كيف يقول الشيخ الهبولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس
بوارد لان مطلوبة الهبولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الامر
بل على تدبر حلية الصورة فكأنه قال لو كانت الصورة علة للهبولى لم يكن
ماهية الصورة علة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضى الحلول فيها أن
لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرضنا ان الهبولى معلولة لماهية
الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيها بعد وجودها قوله (هذا الكلام
لا يناسب ما ذكره الشيخ) اما اولاً فلان كلامه ليس في تمشية العلية
بل في نفيها واما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام إلى الكلام قبل الاتمام
وذلك مما يورث الخط في البحث واما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم
على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحل تابع لتشخص محل
فلو كانت الصورة علة مطلقة للهبولى استحال ان يقتضى الحلول فيها
والالكان تشخصها مقدماً على تشخص الهبولى ومتأخراً عنه بل الواجب
ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهبولى لكانت سابقة بوجودها
وعلاها على الهبولى ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا
التقدير وهو كونها علة مطلقة للهبولى محل لأنها لو كانت علة مطلقة
لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهبولى
على الهبولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس
ما لا يبين ذاته ذات العلة أي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة
فتقدم على الهبولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزوم
ان تكون الهبولى معلولة لماهية الصورة لان الهبولى معلولة للصورة عندكم
فأما ان تكون معلولة للوجود أو للماهية فإذا لم يجوز ان تكون معلولة
للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم
من ان الهبولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
واحدة بالشخص اجاب بان الهبولى ليست معلولة لماهية الصورة
على الإطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة
بل هي معلولة لعله ماهية الصورة شريكة أوجز لها واليه اشار بقوله
وان كان ليس من احوال المعلولة لماهيتها أي الهبولى ليست من معلولات
ماهية الصورة مطلقاً ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها
في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

الواسطة طبيعة جنسية وبالحقبة يكون المقتضى هو الطبيعة الجنسية لا يلزم تشابه الاشكال وهو ظاهر
واما ما ذكره في الجواب فردود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة للمقتضى يلزم المحال الفروض وهو تشابه
الاشكال اللهم الا ان يرجع إلى ما ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت

مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون مقتضى تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه
افعاله قال المحاكيات (و الاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل
على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال ١١٨ ❦ السدى يدل على وجود المادة

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام اشرح في هذا المقام وفيه ادراج
دليل في دليل على المدعى قل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على تقيض
المدعى في دليبه وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاتهم ما توجه الاحوال في قوله
ليس من احواله المطلوبة لانه قد كفى بان يقال ليس معاولا ماهيته وبني الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير حلية الصورة والشارح قوله على انه مطلوب
من جنس ما لا يبين على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله
بحسب نفس الامر واما نحن فقد دوحنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر
ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فاذكرناه اسدوا ووضح قوله
(اولئك تقول اذا كانت الهوى) تقر بالسؤال انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجود الابداتاهي والتشكل وهما محتاجان الى الهوى
فلم اريكون الهوى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة
للهوى فقد عاد الالة معاولا وانه محال واما الجواب فقد قرر الامام
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشئ علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها
الما يحتاج اليه الشئ وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشئ في وجوده
والذي ثبت ان الهوى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون
احتياجا لها الى الهوى في وجودها فر بما يكون الاحتياج في صفتها
فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال للامام ندع
في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتهم
بان الصورة لا يستوى لها الوجود الابدالي الهوى فيكون الصورة محتاجة الى
الهوى ثم قلتم للصورة شريكة العلة فيكون الهوى محتاجا ومحتاجا اليها
مناخرة ومقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهوى
في تشخصها واحتياج الهوى اليها في وجودها فالتأخر عن الهوى
الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة قوله
(واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقديم الصورة) يحصل كلامه
ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقديم الصورة على الهوى
وذلك بارقال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت
الهوى فعقب البسمل مقيم للهوى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
سيدكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو
ولو كان بين ذلك فكيف يصح بعد ذلك مطلوب با لاولى ان يقال المطلوب

هو الانفصال الطارى على الاتصال
لا الانفصال الخلقى فار قلت اذا جاز
الانفصال بين الاجسام المتعددة
جاز بين اجزاء الجسم الواحد
للاتحاد في الماهية فنقول لعل
الانفصال الطارى يمنع بالنظر
الى ذات الجسم ويمكن ان يقال
استشعر الشارح بهذا فقال وبالجملة
سبب انفصالات المادة يجعل الانفصال
من اقسام الانفصال والانفصال
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر
لان المفارقات بفعل بعضها عن
بعض فكيف يختص الانفصال
بالمادة والقول بان الانفصال من جهة
قبول المقدار والشكل بخصوصه
يقتضى المادة غبرمة ول الى ان يقوم
عليه البرهان قال المحاكيات (وربما
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام
مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح
واما ما اورده عليه فاقول مدفوع
عنه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب
في الفصل بيان كون الشكل
من الاعراض التابعة للمادة على
ما استقر عليه رأى صاحب المحاكيات
واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة
الجسمية للهوى وانها لا تجرد
عنها فظهر عدم وروده اذ حيث
لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف
تغايرها من جهة اخرى على المادة
وهو ظاهر واما ما اورده من البحث

خاتمة لفظية تدفع بالعناية في لفظ التشابه والفرينة عليه الدليل المذكور اذا اللازم منه ❦ ههنا
على ما اعترف به هو الاتحاد او هي اليه الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال
المحاكيات (فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار) اقول بالاختلاف الواقع في المقدار لا شك انه يوجب الاختلاف

في الشكل بنفسه فهنا اختلافان احدهما ناشئ من الآخر لان يكون الاختلاف واحدا فامل حال المحاكات (لان ما فرض ما نسا اطلاق يعطى اختلاف الشكل) اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية يقتضي شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة والمادة ١١٩ اذا افترضت بهما يختلف عنهما ذلك الشكل بجهة مانع يمنعها من مقتضى ذاتها

كافي المركبات المشكلة باشكال مختلفة وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول ان المانع يعطى اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق فيما لم يتحقق فيه ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فـ لم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل انما يلزم وجود المادة في الاجسام التي فرض انها مشكلة بذلك الشكل ويمكن الجواب بان القسم الثاني ما يكون الامر الخارجى مدخل في لزوم الشكل بل لا مدخل له الهوى سواء كان للجسمية ايضا مدخل فيه ام لا وحينئذ كان القسم الاول يمكن ان يكون الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهذا وان كان مشتملا على تكلف في لفظ الفاصل لكن يدفع به الاراد فيجعل عليه قال المحاكات (فان الشكل الطبيعى للقطرة كما للبحر) اقول قد عرفت ما عليه قال المحاكات (وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجى هذا في جواب النقض الاول وسيورد عليه صاحب المحاكات بان الشكل من العوارض الخارجة فكيف يجعل للجزء الوهمى فهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الفرضى في المنصل بشكل الكل كان الكاوية والحزبية ايضا مانعة قال المحاكات (وهو وارد على الاول

ههنا تقسم الصورة على الهوى واما كيفية التقدم وهي انها تشارك شيئا آخر في العاية فذكره في بابها المتنازع تقدم الهوى على الصورة وبينه وجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهوى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجمله لا يمكنك ان تدبر الاقامة اشئى ان الهوى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت للصورة لسبقت بمقتضى ما رن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهوى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما رن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهوى وامتناع اقامة الهوى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهوى ليست علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهوى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة لمحضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطى الوجود بل تعطى الوجود هو المبدأ المغارق على ما سيجى غايه ما في الباب انها تكون جزء العلة اتامة والهوى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فتدفع لان المتقدم على الهوى الصورة من حيث هي صورة والمتأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلامنا فضة بين الكلايين واما لشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبتها بدل لها انعدمت المادة لا امتناع خلوها عن الصورة فمقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعترض الانام بان قوله مقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيم له لان ابدال اعراض الجسم من الابن والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال ابن معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لا امتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والالكان تلك الاعراض صوراً مقيمة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

ايضا اقول وبما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكات (والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم ايجاد الامرين) هذا بظاهره لا بلايم كلام الشارح في حل المتن حيث قال وبالجمله لا يمكن ان يحصل الاختلاف الا بالامتناع فيكون ذلك متساويا للفصل لا حسيما كما يقتضيه الجواب في المتن عليك انه يمكن جعل كل واحد

من الفعل والافعال لازما مستقلا لان الفعل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الانفعال في الجسم الواحد في صورة التخلل والتكاثف وفي الشبهة التي تبدل اشكائه ضروري الا ان الشيخ لا اراد الزام المحال في جميع الاجسام المتعددة والواحد من غير مقايضة الى جسم آخر جمل اللوازم القدر ﴿ ١٢٠ ﴾ المشترك وانت خبير بانه يمكن

حل كلام الشيخ على ما ذكرناه من تعدد اللوازم قال الشارح ويثبت منه احتياج الصورة الجمعية في وجودها وتشخصها اراد بالوجود الوجود الشخصي اى وجودها متشخصة وتشخصها بنفسه وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة لعل وجود الهيولى على ما سيجي هذا ان حل الوجود على الشخص وان حل على مضاف يمكن دفع الدور بان الصورة من حيث النوع متقدم بالوجود على الهيولى اى الصورة لا بشرط شئ اذ لا ينشأ في ذلك ان الصورة الشخصية مآخرة بالوجود عن الهيولى مع ان وجود النوع والشخصى واحد في الخارج اقول وذلك بان يقال الطبيعة صارت موجوده بهذا الوجود فوجدت الهيولى ثم صار الشخص موجودا به وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط شئ على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ مع تصريحه في مواضع بانحادها جمل الوجود فلم منه ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وحيد لا يعمى ان يكون هذا التقدم والاحقية بمرتبتين هذا تحقيق

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجمع المقدمات لم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولم يحصل بدلها لانعدام الجسم والمادة فعقب بدلها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صوراً وتقرر جواب الشارح اننا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انه لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه قال امتناع خلو الجسم منها يقتضى احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم لكات صوراً قلنا لانسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صرة والشبهة من ايها العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهرية قيم جوهرها وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضاً وما قوله من حيث هو ان ما الخ فهو جواب لسؤالين الاول ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم انعدامها وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الابن من حيث هو اى ما لا من حيث هو اى معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض الشخصية ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استهان ان تكون مشخصة لاننا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم شئ منها انعدم الشخص فلك العوارض هي السمات بالشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه نبيه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن ان ما انما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا تدخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل تشخص المرض بتوقف على تشخص المعارض فكيف يحتاج في تشخصه الى المرض فنقول احتياج المعارض في تشخصه الى نفس المرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعنى لا يلزم مما ذكره ان معقب البدل لا يكون مقيماً بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون وان لم يخرج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينشأ اقامة الصورة

هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف للمادة في النوى آه) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصى وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجمعية هذا لشكل الشخصى لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية قد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

ولا يختلف وإن أورد عليه أنه يجوز اختلافه بسبب اختلاف الشخصيات كما أن مقتضى الطبيعة الجسمية يختلف باختلاف الفصول المزهرة فإن قلت يجوز أن تقتضيه الصورة الشخصية ولا يتخلف الشكل الشخصي عنها قلت شخصاً بالصورة إنما هو من قبل الشكل ﴿ ١٢١ ﴾ إذ عندهم أن التشكل من العوارض الشخصية هذا

والتحقيق أنه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفكاً عن الهيولى وكان مشكلاً بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام مشكلاً بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط اذ لو كان للغير مدخل فيه كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثاني والقسم الاول ان تكون الجسمية مستقلة في اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكات (كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطنب في امثال هذا مع انه ليس له الاختصار في الكلام ان الطريق المشتمل على الاطنب يتضمن فوائد اخر غير اثبات المطلوب قال المحاكات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا ضار فيه واذا كان مقصوده الابرار على الشيخ باشتغال كلامه على اللغزو الاستدراك فالجواب انا مختار ان المراد ذلك والغائفة في هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدققة التي ذكرها آنفاً فتذكر قال المحاكات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج) اقول الغرض المذكور في السؤال يقتضي

للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجودها فكلام الامام لانه لو كان كل دل مقيماً في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فتكون مهوراً اذ لا معنى للصورة الاحال بقيم وجود المحل فالقول بانها بقيم الجسم في شخصه خارج عن التوجيه فكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فاعلم ان في هذا المقام لوم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعله الهيولى وقد ذكر في دليله اقساماً ابطال بعضها وبقي ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسر الشارح ادراج دعوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك في اخلاعه بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما ايقام به الآخر) لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدماً على الآخر والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جازان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير في الآخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر في التردد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد تعلق بقى الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيام كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجانيين وقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانيين فان اردت بالتعلق الاحتياج فهو تردد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك فيصح في الاستدلال وان كان منهم لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

سوى الكلام ان يكون بمعنى ﴿ ١٢٦ ﴾ الغرض المذكور في الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الغرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاله في الشكل وكان حاصل السؤال ان لو قدرنا للفلك جزءاً في الخارج كالنصف الشمالي مثلاً لم يكن من شكلاً

بشكل الكل البنية والالم يكن كل الفلك مستديرا بل مقول لو قدر للفلك جزء في الخارج لم يكن متشكلا بشكل
الكل اي بشكله المقدر بالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لاناسوق الكلام في الشسكل الشخصي
والالزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمجلين ﴿ ١٣٣ ﴾ وما ذكرناه وان اندفع به الاراد

بالاخر وجزا قسم ثالث وهو ان يتلقى احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام
منها ونقضا بالمتضايين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون
الشيء قسما من غيره ليس الاصححة وجوده بكون الغير وهو غير صحيح
فان الالة غنية عن المعلول مع امتناع امتناعها عنه وعن النقص بان المتضايين
معلولا لالة واحدة را بطة بينهما اما المتضايان الحقيقيان فلا نهما
معلولا لالة واحدة كالنولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الاخر
فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب
وهو الابطلة المحوجة واما المتضايان المشهوران فلا نهما معلولا لالة واحدة
كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لأكله بل بمضه الى الاخر لا الى كاه بل الى بعضه
وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر الى جزءه حتى
اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعا
فم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحيث لم لا يجوز
ان يكون الهوى والصورة معلولى لالة ثالثية قيم كلاهما مع الاخر بحيث
يكون كل منهما متعلقا بالآخرى فان تشخص كل منهما بموقف على ذات الاخرى
وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايين بالآخر
ان افاد احتياج كل منهما الى الاخر فلم لا يجوز ان يكون الهوى والصورة معلولين
لثالث يقيم كلاهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل
منهما الى الاخر بل اللازم ليس الاتعلق كل واحد منهما بالآخر فينبذ يجوز
استثناء كل من المتلازمين عن الاخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون
السبب الثالث يقيم كلاهما من الهوى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل
منهما بالآخر وهو لا يلزم بطلان التلازم بينهما على ان انقض لا ينحصر
في المتضايين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات
وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف
لاحديهما على الاخرى فلو استلزم الاستثناء صحة للانفراد لم يتحقق بين
الفضيين تلازم اصلا قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه هو ان
الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما صلة للآخر وانى ما يكونان معلولى
لالة يقيم كلاهما بالآخر او مع التلازم بين المتضايين ليس من القسم الاول
لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانما حاله بقمه فاجاب بان للمهمة التي بين
المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو المتلازمان

عن الشيخ لكن لم يندفع به الاراد
عن الشارح لتصر يحتمل ان المراد
بالعرض ما هو من اقسام القسمة
القسم للقسمة الخارجية (قال المحاكات
فان قلت لو كانت المادة مائة من تساوى
شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت
ما يندفع به هذا السؤال وهو ان
الكلام في الشكل المعين المتقدر بالمقدار
المخصوص بل في الشكل الشخصي
وحيث لا مجال لتوهم التساوى بين
شكل الكل والجزء هذا واما ما ذكره
من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف
قال المحاكات (وفيه نظر لان المانع
ليس الا الجزئية حتى او لم يحدث
الجزء بعد الكل الخ) اقول كون
الجزء على مقدار حاصل لأكله بالفعل
غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان
كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان
مقدار الكل اعظم منه لكن بعد
ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار
امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار
والا لتساوى الجزء والكل في المقدار
على انه ليس في كلام الشيخ ما يدل على
ان المقصود التشابه في المقدار ايضا
بل في الشكل فقط فامل قال الشارح
(والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف
فهى تختلف بذاتها) اقول اختلاف
المادة بالكلية والجزئية لا يمكن استثناءه
الى ذات المادة لا استوائها في الكل
والجزء كما انه لتساوى ذات الصورة

في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف
المادة اما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف
الاعراض القائمة بها من غير حاجة الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستند الى المادة لان قبولها يستلزم الانفعال عنها

والانغفال من لواحق المادة فثابت وإيضاح صورة كان الجزم والكل حادثا بلزوم الاحتياج الى المادة لما تقر بأن كل حادث
 فله مادة فيبقى محل كلام الشارح على ان المادة بتكرير بذاتها اي للمادة اخرى وسيجيء نصريحه بذلك في الالهييات
 وحديثنا لا ينفك تكثرها بالاعراض ﴿ ٦٢٣ ﴾ صرح بذلك في الجريد وفوق هذا كلام وهو ان المادة تكثرها

في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها
 وفي الضمير لا يتكرر بذاتها بل
 انما يتكرر بالعرض من قبل الصور
 المتكررة بالاعراض القائمة بموادها
 وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض
 تكثرها تحقيقا لاشخصيا من جهة
 الاعراض وسيجيء تفصيله
 في الالهييات قال الشارح وتبين
 منه انها هي التي يفيد تشخص
 الهيولى (اقول لو تبين منه ذلك
 لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان
 القسم الثاني من المقدمات اذ لا يتحقق
 الوجود بدون التشخص فهذا
 الطريق اخصروا خف ثم اقول
 لا يقال قد سبق منه ان الهيولى
 ما يحتاج اليه الصورة في تشخصه
 فلو كانت الصورة تفيد تشخص
 الهيولى لزم الدور لانقول تشخص
 كل منهما بذات الاخر على ما سيبي
 ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم
 ان ضم الكل الى الكل لا يفيد
 الشخصية لانا نقول مرادهم
 ان مجرد الضم لا يحصل تشخص
 حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان يفيد
 امر كل تشخص نفسه او تشخص
 كل آخر ولهذا قالوا الماهية
 قد تكون صفة للتشخص فيكون النوع
 منحصرا في الفرق وذلك مبني على ان
 مرادهم من صفة المرحج والمخصص
 لا الصفة الفاعلية حتى يكون فاعل

في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليستا
 متضايفين وانما يعرض لهما المتضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة
 فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النفس في التلازم
 بين الماهيتين فلا يتجه تعضا فتقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج
 فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض البيتين
 المنجبتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الآخر وهو التلازم بين الوجودين
 وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لمتلازمان فاما
 ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلامز واما ان يحتاج احدهما الى
 الاخرى وحيدنا اما ان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من
 جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون صفة مطلقة وهو ايضا محال او جزء
 الصفة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض الازمة للهيولى كالشكل
 والمقدار والايان فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة
 الشكل فلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
 وهذا هو النقض الذي اوردته الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض
 بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
 الى المحل فكيف يكون جزءا من صفة ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج
 في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى
 عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن
 معينة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى قوله (فيجب ان يطلب كيف
 هو) كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست صفة للهيولى بل هو مع شيء آخر
 واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي لامن حيث هي صورة معينة فهو
 بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله
 (اشارة) انما يمكن ان يكون ذلك احدا لا قسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى
 والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز
 ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فبين ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر
 انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة صفة لوجود
 الهيولى فلا يصلح ان تكون صفة مستقلة او لا تكون بل جزء صفة الاول باطل
 فقد صح ان الصورة جزء صفة فالهيولى اما ان يوجد من الصورة ومن شيء
 آخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء صفة اصلا لوجهين

الواحد بالتحقق امر استحاليا ويمكن الجواب عن اصل الاعراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس
 معنى التوقف المعنوي الطليقة وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من جهة ان
 الصورة متشخصة بعوارض مثل التناهي والتشاكل للتوقف على الهيولى وسيجيء ان الطليقة التشخص

ذكي ثلاث العوارض باعتبار انها الوازم للشئ هي لان لها مزية بالذات بل الاخر بالعكس (فكل الحركات فلا يكون مشارا اليها بالذات قد اشتهر بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات لان الاشارة الى الشئ بالذات بل انه هو ما فرح بكونه مهيما بالذات والعرض ليس مهيما بالذات واقول فيه بحث اما الولا ﴿ ١٢٤ ﴾ فلما قالوا في بحث الحاول ان الاشارة

اذا كان امتدادا خطيا كان الاشارة الى النقطة المنتهى فلك الامتداد اليها بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع واما تانيادلان التميز ولاء المكان انما هو من جهة الجسم والمقدارية فالتميز بالذات والمالي للمكان انما هو الجسم التعالي الذي هو عرض والجواب عن الاول ان المراد ان المشار اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض دون الثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرناه وما ذكرنا في بحث الحاول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة بالذات والى الخط مقصوده بالتبع ولا مفاضلة بين ان يكون الشئ مقصودا بالذات وبين ان يكون متأخرا بالذات عن الشئ المقصود بالتبع بحسب الوجود والتحقيق وعن الثاني ان المقدار اى الجسم التعالي انما يكون واسطة في ثبوت التميز للجسم الطبيعي الذي هو جوهر قائم بذاته بدون العرض كما ان التناهي واسطة في ثبوت التشكل للجسم دون العروض فتأمل قال المحاكات (وان يقال بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه) اقول يمكن ان يقال هذه الكلية المخصصة قد استفادها من التجربة التي كانت عكسا للكلية المذكورة فباني هنا فليكن تلك الكلية مستدركة فتأمل قال المحاكات

اخذها انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهوى والثاني انه يفيد اصل وجود الهوى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهوى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فافهم ناسرا ان امكان الوجود وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعدمه ما هو و ليس من المبدأ فاستناد وجود الهوى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهوى ما به الشئ بالقوة والشئ ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهوى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهوى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في الجسم والصورة لا تفيد الاخراج وجود الهوى المستفاد من السبب الاصل بالفعل في الجسم لاقى معنى الوجود وفي قوله وهو كما ذكرناه موجود ثبات مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانساق من الطبيعيات الى الآلهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائما الوجود له دام وجود الهوى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة ملائها مع غيرها فيجب ان ينتهي الى المفارق فذلك والاعاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة حلة تامة للهوى وهو محال وذلك المبدأ المفارق اما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات ايضا ولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدءا مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمة ويتوسطها واما انتهائها هيولاها فقد حصل الانساق من عالم الاجسام الى عالم المجرديات ومن الشاهد الى الغائب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاحبا لا قسم الباقى ان الهوى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسم وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون حلة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة تامة بفيض وجودها عن الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضها عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بها جريا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله بوجوده عن سبب اصله عن معين الى ان الصورة

(و ايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزء ﴾

ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع للهوى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في ثبوت الوضع للهوى فان هـ من مـ يحصل بمجرد مدخلة الصورة في وضع الهوى وكونها واسطة في ضرورة الهوى لا يتم هـ من مـ فقط الاقتران بناء على ان مدخلة الصورة في وضع الهوى لا يصور بدون علاقة اقترانها بها ثم اقول يمكن اثبات كونها ﴿ ١٤٥ ﴾ واسطة في عروض الوضع والاشارة للهوى بوجهين احدهما

انه لا شك في ان الجسم خير لواحد من العلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون امران كان كل واحد منهما متضيقا بالذات بهذا الخير والازم ان يداخل التضيق بالذات في غير متضيق بالذات الاخر وقد ادعوا استحالته في بحث امتناع تدخّل الاجزاء التي لا تجزى وثانيهما انه لا شك ان الصورة مقدار فان كانت الهوى مشارا اليها بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات يقتضي التخصيص بالذات وهو يقتضي قيام المقادير بالذات فان كان ذلك المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والازم تدخّل المقادير هذا خلف قال المحاكات (وان قبلت الصورة فلخلق الصورة لها يمكن بحسب ذاتها) اقول فيه نظرا فيجوز ان يكون مقارنته الصورة ممكنة مطلقا لكن لا يجوز ان يكونها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هوى انما يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول القطرة او بعدها. واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها يتمتع بالنظر الى ذات الهوى ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده يتمتع وان كان عدمه مطلقا ممكنات نظرا الى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادة الجدوم ان الوجود الطارى على العدم الطارى على الوجود يجوز ان يكون

جزء العلة الفاعلية حتى ان لعل الفاعلية للهوى مجموع الامرين اى الفعل والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعل الهوى لكذلك تعلم ان البرهان لا يبدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلة في التعميم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انها ملازمة فلما ان يكون احدهما علة فاعلية للآخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولى علة فاعلية واحدة يقيم كلاهما بالآخر او معه وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهوى والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية ولو جعلنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الساتية يقيم كلاهما بالآخر او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقدمر مثل هذا خبر مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكتفى في وجود الصور المتساقبة والا لكان دائمة الوجود فتوقف قبضانها على حدوث شئ يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل يتعقب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المتقضى لتعقب الصور والسبب المتقضى لتعقب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجودة بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهوى لزم ان تكون الهوى علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهوى توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخرى وقوله من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخل في المعين من وجه لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة والحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود والمقصود بيان احد الاقسام الباقى النى هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا فوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتماع وجود الهوى بريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

ممتعا بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا ممكنا لها نظرا الى ذاتها فللمحاكات (اثنى ان الكلام في هوى الاجسام ثانيا لما لا حظ للاجسام واحوالها اذ ان التفتيش) اقول فيه نظرا ذل المقصود من الفصل يسان استلزام الهوى للصورة على ما صرح به الشارح وحينئذ نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهوى التي تقارن

الجسمية في الحال فلا يتم المقصود ايضا انما ثل لن يقول لم لا يجوز ان ينزك هيولى ذلك الجسم عن الجسمية في المستقبل وتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تفارنها الصورة الجسمية ابدأ بواسطة صورة نوعية فانتهى ومنتهى عن اقترانها بهما فلم يلزم شيء من الحالات ﴿ ١٢٦ ﴾ الثالث ثم اقول بذلك الاحتمال

ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها حصلت في حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحاً من غير مرجح والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصار الصائبة وان لم تكن مقبولة عند تبيك الجسم الذي غلب عليه اللجاج والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لا تجرد عن الصورة قبل مقارنتها لها مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا ينقدح ههنا وما ان الهيولى لا تجرد عن الصورة بعد المقارنة فسبحي اثباتها حيث ثبت انها مفترقة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلا نه مناف للمحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل فلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يثبت ههنا لان بعضها تين ههنا وبعضها آخر فيما سيجي على انه لو بني للكلام على ماسيجي لم يصب الى اثبات عدم

هذا الهائم لو كان المراد بالمعين هو الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتماعا يرجع الى السبب الاصل والمعين ثم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصوري قوله يعقب الصور لاني نفسيها بل الى ما يشتمل عليها وهي صورة المطلقه لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فان الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شريكه للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شريكها للسبب الاصل فهي لطبيعتها التي بها تشارك الصورة الزائله واما تويدها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائله فهي تحصل المادة نوحا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هي بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخرى وهي تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يشخص بالآخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما يشتمل على هذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا يتسلسل وم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان تدفع الا انه يلزم الدور على هذا احد بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور وقابل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بوجود وانضمام مالمس بوجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامها اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لانه هذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تخارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون فاصلة للشخص فان قيل اذا استحال

انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان ماسيجي يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ان مطلقا فلا حاجة الى تبينه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ماسيجي من افتقاره الى الصورة كان حفرها على بحث التلازم ومبني عليه على ماسيجي والمقصود منه بيان كيفية عملية الصورة على هيولى فكيف ينبغي بحث التلازم عليه

قال الشارح (للاقبال الصورة التوضيحية التي تقارن الصورة الجسمانية) لا يذهب عليك ان الموقوف لعل الهيولى المجردة هي هيولى العنصر الكلي اندفع هذا لابقال حيثنذ نقول لذلك العنصر التميز خيرة اجزاء فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء التميز بجزءه ١٢٧ من اجزاء الخير لا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز

تخصص وتميز حتى يطلب التخصص وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال لذلك العنصر الكلي تصور اوضاع متعددة في حصوله في خيرة وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه بعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال لعله هو المخصص اقول لقاتل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال تنقل الكلام الى طلب * تخصص الهيولى المجردة تلك الصورة النوعية فان ذلك التخصص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لا اتحاد الهيولى فيها دليل الانقلاب والهيولى الفلسفي لا يمكن تميزها عن الصورة لقدمها عندهم قال المحاكات وههنا سؤال مشهور اقول بما ذكرناه وحققتنا اندفع هذا السؤال لاننا طلب تخصص الهيولى المجردة تلك الصورة الشخصية او الحالة الشخصية لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال التقضية لخصوص جزء من الخير على السواء ولا وضع

ان يكون الهيولى حلة للشخص فباللهم يقولون كل نوع متعدد دائما بشخص بلادة اجاب بان المراد ان المادة حلة قابلية اما الملة الفاعلية فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالشخصات فلي هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تخصص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتخصصها بل قابلة كما ان تخصصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لامن حيث هي فاعلة بخلاف تخصص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتخصصها لا يقال لاشك ان الشخص واجب بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يتمتع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتخصص الهيولى لاننا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعلة للشخص لانهما مبدأ الشخص الهيولى بل كونها حلة في الهيولى تخصصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انصمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين ووجود ما هي بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليها فان قلت هذا كلام على سداد المنع فتقول المقدمة القائلة بتوقف انصمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والتقص من دفع بما ذكره قوله (وهو تنبيه لما بين) ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انه لا ملازم في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولي بان يكون متقدما على الآخر من الآخر فاجاب بانها وان تلازم في الارتفاع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المانع كان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا نفس الشيء الذي يوحدهما اي الهيولى والصورة معا اضي العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله (يجب ان تتلطف) لا خفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصرية كذلك دلت على ذلك في العنكيات على ما كرر الشارح بيانها واما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتشبه في الملكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوطا للفكر اليه واما قول الشارح وبتفاوت الحل ايضا بلزوم استمداد قبول الصورة وعدمه فتقول لا تعلق له بطبيعة الصورة والكلام فيها قوله (الكليات المتصلة الفارة) الحكم

لها في ان يقال ولا موضع ولا حال لا يقتضي حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الخير فامل فان قلت لعل التخصص هو الصورة السابقة والاهل الى المقابلة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعبارة يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام ويندفع بما يجب به الشارح منه وما اورد عليه هناك يندفع بان الهيولى مع تلك الحلول ان بقيت مجردة كانت نسبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدا دها الوضع وموضع معين اولى من اعدا دها لغيرهما ولو امكن
 ان يقال للمجرد اختصاص بعض المواضع امكن ان يقال ذلك **مصحح** في نفس الهيولى المجردة من غير حاجة
 الى التمسك بالصورة او الحالة لا يقال نسبة الهيولى الى الكل على **﴿ ١٢٨ ﴾** السواء لانها مجردة بل

لا شرا كلها اذ الكلام في هيولى
 الضمير قلت هذا تقرير آخر قد يقال
 المحاكات (وفي قوله يقصد الموضع
 الطبيعي للماء مساهلة) اقول الظاهر
 ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه
 بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور
 في طبائع مع انه مخالف لما هو المشهور
 منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى
 قوله وانما لم يقصد اى حيز ما اتفق
 ما يكون على حال من الاحوال الا انه
 لم يقصد اى حيزا اتفق بل يقصد
 حيزا معيننا وفائدة كلة انما مع ان
 المقصود حاصل بدونها التنبيه على
 ان هذه الحالة لازمة للهيولى المجتمعة
 بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه
 لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز
 الطبيعي فيبطل به احتمال كونها
 طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة
 انما لا مفتى له واراد الشارح المحقق
 بالمعاصرة المعنى القوي وهذا صار
 عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار
 اليه المحقق الشريف قدس سره
 في تعليقاته على شرح حكمة العين وبعد
 ما صار هذه من عادته ومصطلحاته
 فلا وجه بطل هذا الاعتراض سيما على
 مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد
 هذا التفضيل الا لثب نفسه من غير
 تعليق بالكتاب **فانه** ان الامام اورد
 على الجملة اراد ان يقول اما اولها ثانيا

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون
 غير قار وهو الزمان او قار وهو نشة انواع يتصل بهما في النسبة نوع آخر وهو
 النقطة اى نسبة القطعة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
 الى الجسم يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى
 بالنقطة فهى نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل
 لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
 لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول اراد الوضع في تعريف
 الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشئ ذا اجزاء يفصل
 بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها ان هو من
 صاحبه وقد احتراز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود
 بوجود الجزء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشئ بحيث
 يشار اليه احتراز عن المجردات والصورة الجسمية لذا تمها يستلزم
 الجسم التعليمى اى بلا توسط شئ والجسم التعليمى يستلزم البسيط لالذاته
 بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان تصور جسم غير متناه وحيث لا يكون له
 بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس
 باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له بالذات وعارض للجسم
 الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نقي واسطة العروض وثابت الواسطة
 مطلقة ومباحث الجسم التعليمى مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
 على الجسم الطبيعي تبين ماهيته وهى ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهيه
 فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
 كذلك لا محالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه
 امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كانت
 البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهى بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى
 واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون
 بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان
 في السطح هما الباقيان من الجسم وليس كذلك بل عند انتهاء في جهة
 يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم
 وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز
 عن انحروط فان تناسبه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية

ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثاني وقال انه هو ما **﴿ ١٢٩ ﴾** والمرضية
 ذكرته بقولى واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو
 للثاني في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثاني المذكور في الكتاب هو ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا قال على سبيل

التعريض وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولاهو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب
ولفظه يلوح مع كلمة قد ربما يشمر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده
انه رحمه الله لما لم يتعرض ١٢٩ لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كاشاني

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرته فكانه
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره
بقوله واما اولاهو ان الثاني هو
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام (قال المحاكمات
فيكون اختلافها انما هو بامور راء
الجسمية وهي الصورة النوعية) اقول
فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل
على اثبات الصورة النوعية
في المناصر بناء على ان اتحادها
في الهوى كاتحادها في الجسمية
ولا يدل على اثبات الصورة النوعية
في الافلاك لما تقرر عندهم ان
هولاء نها مختلفة بالوع فلعل
اختلاف الحقيقة فيها مستندة
الى اختلاف هولاء نها فقط لا
الى اختلافها في الصورة النوعية
التعددية (قال المحاكمات اقول
ومن الغفهم العجيب) اقول مراد الشارح
الحقق ان الهوى في العناصر
بالنسبة الى كل واحدة من الصور
النوعية قد يقارن اى في بعض
الاقوات وقد لا يقارن اى في وقت
آخر فكلمة قد مستعملة في تبعض
الوقت على ما هو اصلها ويدل
على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان يقارن
تلك الواحدة ايضا بل ربما يقارنها
وقتا ولوقت ولو كان مقصوده
التبعض باعتبار افراد متعلق المحمول

والعرضية والعينية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تنهاى
من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لانداته بل بحسب التناهي لا بقارب ان الجسم يتناهي في الجهات
واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد
شئ يمتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم
يمتد في الجهات فتبين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا معنى
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهي
السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ
يمتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهته لم يلزم انتهاء السطح بالخط
كما في سطح المخروط فان انتهاء في جهته بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه
من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد باعتبار التناهي
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه
من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير ولما انه من المشهورى
فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا
الى الاخر فيقال الاب ابوالابن والابن اب الاب بخلاف المضاف الحقيقي
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة ابوة
والنهاية مضافها ذوالنهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية
وذوالنهاية ذوالنهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق
على الحكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالأب والاب
بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محجولا على تلك
المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والاخر
النهاية ثم ان كلا منها مضاف الى الجسم فان أضفنا الاول الى الجسم
كان سطحا لذى السطح وان أضفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تمتد مع الاضافة لم تكن مضافة
مشهورية وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

الذى هو الصور لم يكن لتلك ١٧ المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود واما قوله الهوى
لا يقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلعله توطئة لقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
عالمية واراد بمنزلة الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقى الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

ينوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قد على هذا التوجيه بالخاص مع ان المسمى يقتل ثلاث على
ما قال الشيخ اومع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المضمون
من كلمة قد معتبر في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان ﴿ ١٣٠ ﴾ الدليل لا يدل على انه قد يقارن

وقد لا يقارن بل الدعوى التي
استدل عليها ما اشار اليها بقوله
يريد اثبات الصورة التوهية مقصوده
التكثيرة في تعبير عنها بعبارة قد اقول
يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه
على ان الهوى يخلو في العناصر
من الصورة المعينة وفي الملك لا يخلو
عنها وكلمة قد مستعملة في تقليب
الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى
طبيعة الهوى في الجملة المشاورة
للفلكيات والنصريات واما ان قد
لا تستعمل في تبعض الحكم فقد
عرفت جوابه (قال الشارح ولا يمكن
ان تقتضيها الجزئية التشابهية في جميع
الاجسام ولا الهوى لان الفاعل
لا يكون قابلا) اقول فيه نظرا لا يلتزم
عندهم ان الهوى كل فلك مخالف
لهوى الا ذلك الاخر بالتوحد
فحينئذ نقول اعل مبدء الآثار المختلفة
بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن
بشرط تلك الهوى القابلة لتلك
الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر
هو الجسم الفلكي المخالف بالنوع
لغيره وهو لم يكن قابلا لما يقع له
ولا مشتركا بين سائر الاجرام والاجسام
ثم اقول يمكن الجواب بان من جهة
تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا
بجسمية الفلكي والجسم الفلكي كانه غير
والمقدار والوضع فحينئذ لو كان
الفاعل هو الصورة الجسمية

مشهورى فجاز ان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح الجسم بحسب
نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بثبوت النهاية فلا يكون
السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الامام
اولا ومحقق المغيرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قات غاية ما في هذا
ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس
فقول الباء اي بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله
اذ هو موزن له قوله (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهي
ليسا جزئين للجسم والامتياز تصور بدون تصورهما وليس كذلك لانه
يتصور جسم غير متناه واصرص عليه باننا تصور الجسم ثم ثبت تألفه
من الهوى والصورة فحين تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك
الا لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان
تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور
بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي
قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون
الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارت الى الاجزاء
الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلاثة في القبول اشارة
الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذ انهم هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ
ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معتقول اصلا
اذا اجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن
لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي
فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح
فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب
الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح
ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسميا اشارة الى ان التناهي ليس بجزء الجسم
اعتقده بعده وتعلقه بطرفه ثم بما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا
جزئين للجسم الا ان ذا السطح والتناهي جزآن عقليان فبطل ذلك بانهما

او الجسم الفلكي لم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض ﴿ لو كانا ﴾
كل من الصور والجسم بصور من الآخر والقول باننا لم ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى ان يبين (قال
الحاجات والثاني باطل لان تلك الآثار الغضائية والافعال لا يكون الا الهوى) اقول فيه نظرا لا يلتزم من كون

أكد القصور التوحيدة تكون في الهوى ان يكون الصورة المنطقية بالهوى حالة فيها اذ يتوحد ان تكون حالة
في الصورة الجسمانية اوفى الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمانية والهوى وبكى هذا الارتباط في كونها
سيبالاتا تارتهنق في الهوى ١٣١ على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهوى يلزم حلولها في الصورة

ايضا لانها تكون سيبالاتا تارتهنق
في الصورة الجسمانية كالمقدار والوضع
والصير هذا ان اريد بالتعلق بالهوى
حلولها فيها كما هو الطاهر وان اريد
ما يتناول حلولها في الهوى
او حلولها فيما يقارنها وهو معنى
كونها مادية لا مجردة فهو بعينه
معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى
المقارن والمقارن ثم تقسيم المقارن
الى المتعلق بالهوى والى غير المتعلق
بها (قال المحاكات لانقول نحن نعلم
بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر
من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل
واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة
في محل المنع وهل هذا الا كما قيل انما نعلم
بالضرورة ان الآثار الصادرة من
زيد مثلا انما تصدر من بدن زيد لان
الجوهر لم يفرق الذي يسمى نفسا ثم
غاية الامر ان نعلم ان مبداء لا يكون
مفارقا محضاً واما انه ليس مفارقاً
اصلاً فتغير ضروري كيف وقد نقل ان
من الناس من ذهب الى ان لكل
نوع مبداء مفارقاً يستند اليه آثاره
الصادرة عن جوهر وذهب افلاطون
على ما روى عنه الشيخ للمقول الى
ان لكل شيء مبادىء جوهر مفارق مبداء
الآثار (قال المحاكات فتقول تعلق
الصورة بالهوى بل على استلزامها
للهمى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق
اي الحال لا يتحقق بدون المحل البتة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بل ينفك
نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما
ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي
ليس من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون
للفاء في قوله فلا يكون ذاسطح ولا متناهي فائدة ويمكن ان يقال للدعوى
الثانية دليلان لم يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين
عن حقيقة الجسم كان ذوا السطح والتناهي ايضاً خارجين لان المأخوذ
من الخارج خارج قطعاً وانى وهو قوله ولذلك فليس يمكن فوما الى آخره انظر
الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من ينزع احتلزام تصور
الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا ينزع استلزام تصور الصورة لتصور السطح
والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقة
ليست الا انه جوهر مركب من الهوى والصورة وبه تصور هذه الحقيقة يمكن
ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة
بقوله ولذلك يمكن فوما فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم
تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير
متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي فلم غره
الى السطح والتناهي قلنا انه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح
والتناهي وبين السطح والتناهي وعلى ان الدلالة لم ينظم في الاجزاء الوجودية
وان سؤاله لم يرد عليهما قوله (لانا قد بينا ان النهاية اضافية عارضة
للسطح) اى باقياس الى الجسم وليست شعري اى بين ذلك فليس في شرحه
شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجاز ان يكون شيء متناخراً
عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتناخراً لشيء ثالث متقدماً على
ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان رهان الله قد يكون
الاولى عليه معلولاً لا كبرويكون ثبوتها للاصغر عليه لثبوت الاكبر فكذا ذلك
النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم عليه لثبوت
السطح لم قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق
من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة
والاخرى لامية فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية
فهى تكون اضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو المعروض

بمخلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت بتلك المقدمة كونها
حالة في الهوى وقد ثبت بالمقدمة الاخرى هي انها جوهر يتصل بتصل الهوى ويتقوم بهما ثبت امتناع
خلو الهوى عنها فلم تكن تلام المقدمات مستدركة في بيان عدم خلو الهوى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

في ذلك البيان (قال المحاكات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض) اقول لاشك ان الاجسام اذا
اختلفت انواعها صند اختلاف تلك الاكثار والاعراض فاختلفت انواعها امام استدلال تلك الآثار او الى مباديها والاول
باطل فتعين الثاني ببيان الاول ان الصورة هي الحالة ﴿ ١٣٢ ﴾ التي تقوم المحل بها والمراد

باتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس
محصرا في الوجود لان العناصر
الاربعة وكذا هيوليائها لم يحتاج
في الوجود الى الصور المسدنية
والنباتية والحيوانية بل الاحتياج
انما هو في تحصيلها نوعا باقوتيا مثلا
فظهر ان كل حال يحتاج الى المحل
في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة
ولا يتفرض بالسرير المركب
من القطعات الخشبية والهيئة
المخصوصة فان تلك القطعات
وان احتاجت في تحصيلها نوعا
سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان
النوع السريري نوعا صناعيا
لاحقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم
ان الماء مثلا نوع حقيقي فتحصله
يكون بامر جوهرى لا عرضى
واشار اليه الشيخ في المنطق حيث
حقق ان لبس كل معنى اقترن بمعنى
يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح
ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس
مفرد والالكان الانسبان مع البياض
بل مع الفلاحة ذاتا مخصصة وهي كلية
فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا (قال
فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض
ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه
ذا بياض يجعل الشيء محصلا بوجوده
بالفعل فجعل فصل اللون باللون وجعل
فصل الحيوان بالحيوان فيفقد الشيء
انما ان يحد شيئا بان يصير جسما او شيئا

واضافة المعارض الى المعارض انما يفهم في بعد العروض فكيف
يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة المعارض الى
المعارض والعروض لو وجب ان يكون بعد المعارض والعروض
ايضا اضافة المعارض الى المعارض كان المعارض بعد عروض آخر
وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية
ثم السطح ثم اضافة قسما فلبست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم
بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية
قوله (يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التامى)
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التامى (اقول ان يقول كيف يكون
السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تنهاى الابداد وجوابه
ان التامى يطلق على معنيين احدهما التامى بحسب الوضع وهو كون
المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حدية والاخر التامى في المقدار وهو
كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد بقدره والمراد بالتامى ههنا
التامى في الوضع فالسطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا
متناهيين في الوضع اى اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف
هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط
الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لا يمكن فرض
مقدر بقدرهما قوله (واذا قطعت الكرة) اذا توهم سطح منوي قطع كرة
تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته
وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها
هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما
قوله (قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط)
لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط باقوة كوجود النقطة في الثلثين
والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتينة
اعتراض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت
في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف
الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل
والانقسام الغير المتامى بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام
لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز ولقطبين لان الحركة

آخر فيثبت يلزم ان يعرضه انه دون بياض) اقول هذه الكلمات الدائرة على المسئلة المشائين ﴿ انما ﴾
القاتلين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشر اقبون فهم يلتزمون تقوم الجوهر بل العرض فانهم
قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض المنعقدة به (قال الشارح بيان

الجسم بمنع ان يتصل من غير ان يكون موجودا باحد هذه الامور) اقول لا يذهب عليك انه لو ثبت هذا لثبت
الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لا بد من امر يتصل به الجسم المادى مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات
امر مؤثر يستند اليه الاثار المختصة **﴿ ١٣٣ ﴾** بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكات لم يلزم من جوهرية

تلك المبادئ ان تكون صوراً وانما
يلزم او كانت حالة في الهوى) اقول
قد استدل على كونها متعلقة
بالهوى وهو بعينه معنى الحلول
فيها فينبغي القدح في احدى مقدمات
دليله الا ان يقول انه لم يبين بعد واصله
اشارة الى البحث الذى اوردنا عليه
هناك (قال المحاكات والحق ان
اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك)
اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على
مبدأ هذه الاثار والصورة هي الحال
الجوهرى فلا بد لتييم كلامه من التمسك
بالمفاهيم الاخرى حتى يثبت
ما دامه فظهر ان اثبات الجوهرية
ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة
بالهوى ليس مستدركا (قال المحاكات
والصورة النوعية وان كانت امرا
واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات
يقضى بكونها ما يناسبها) اقول لقاتل
ان يقول اذا جوزتم استناد آثار
مختلفة الى صور نوعية واحدة
بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون
تلك الاثار مستندة الى الصورة الجمعية
بجهات مختلفة وبشرائط متعددة.
يتحقق في كل جسم ما يناسب آثارها
فلم يخرج الى اثبات الصورة النوعية
ولو قيل فلم بالضرورة ان اختلاف
الاجسام من حيث ذواتها فلا بد
من الامتياز بامر مختص داخل
في حقايقها وما هو بالجمعية المشتركة

انما اوجبت الانقسام لا اختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب
ان يكون ساسكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة
بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها
اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها
ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها
مفروضة فالامام فرض وقال لم ما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان
الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامى بناء على ان الامكان امر
وجودى عند الشيخ قوله (يريد بيان امتناع تداخل الابعاد) لما صدر
الفصل بالثبوت فكانه يدعى ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة الطبيعية
لان البحث فيها عن امتناع التداخل المراض الاجسام الطبيعية
وكذلك المسئلة التى بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد
مقدارى لاختلاف فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها
في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان
المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض
الذاتية للوضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج
ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه يديهى فلا يلزم ان يكون
جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف
تذكير للاستقراء الذى استفاد النفس هذا الحكم الاول بسببه اذا الحكم الاول
ربما يحصل للنفس بسبب تدفع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا
شاهد لن الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتضح عنه الجسم الممكن
فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزميا امتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع
التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب
من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق
الكسب او بالديهى فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب
تفصيل المبادئ وحركة منها اليه ولبس هناك الا وجدان المبادئ
والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والتجربات وغيرها
قوله (وان ذلك للاستعداد للهوى) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا
واحدا واللكل العكس مساوية لجزءه لان هوى الذراعين لا يجوز ان يكون
هوى ذراع واحد فان الهوى لاحصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية

ولا الهوى اندفع فذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر امله هو الفصل ولا يكون التركيب الفذهنى
بجسده التركيب الحسى بل يكون من قبيل التركيب الذى للسواد من جنسه وفصله مع بساطته
في الخارج فهو في الجواب وانطق ان هذا لا يراد ان يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التقرير

المشتمل عليه فلا يتوجه لأن الأمور الممتدة إلى الصور النوعية في كل عنصر وان كانت ممتدة فلا يمكنه
 لا تكون متناهية وايضا وان كانت لازمة لم تكن لهجات وهذا بخلاف الأمور التي استندت بها إلى الصور المتعددة
 فانها أمور متناهية كل منها لازم لصور صنفية ولا يمكن ١٣٤ ان تكون لازمة لصور واحد

هكذا صور الجسمية توضيح ذلك
 انها يعود عند زول المعارض
 المانع (قال المحاكات الجواب
 انه ما زاد المغامرة بين الاعراض
 والصور مطلقا إلى آخره) اقول لا يخفى
 عليك ان حل كلام الشارح على
 هذا يحتاج إلى تقدير بعض المقدمات
 التي لم تكن مذكورة ويمكن ان يقال لعل
 إعادة هذه الدعوى للرد على الاشراقين
 الفـ ثلثين بان المبدأ في الاجسام
 للآثار هي الاعراض قال المحاكات
 (وجواب الشارح من وجهين احدهما
 انه ثبت إلى آخره) اقول في جواب هذا
 الجواب نظر من وجهين احدهما
 ان ما ذكره الشارح في نفي كون المغارق
 حلة لاعراض الجسم وآثاره من ان نسبته
 إلى جميع الاجسام على السواء او لم
 يدل على انه ليس حلة للصورة النوعية
 ايضا فنسأله على ما ذكره لا يمكن
 استناد تلك المبادئ إلى المغارق ويمكن
 ان يجاب عنه بان هذا اشارة
 إلى ما حققه الشارح ووجهه صاحب
 المحاكات من بيان المغامرة بين الصورة
 التوضيحية والاعراض حيث قال فيه
 فلو لا ان في الماديات لبرودته محفوظة
 الذات لما عادت برودته بخلاف
 الصورة فانها ما زالت لا يعود
 عند زوال المزيل لا بد في عودها من
 وجود المقتضى من الخارج وثانيهما
 ان الشارح بنى كلام الامام والشارح
 على ما سيظهر على حل دليل الشيخ

إلى جميع المقادير ولا ان صورة ذراته يمنع ان يكون صورة ذراع واحد من
 الجسم قد يتخلل في مقام مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته خالشي اما
 ان يكون له مقدار ولا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمنع من التداخل كما عند
 تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة يجتمع في المركز اجتماعا
 رافعا للامتنياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يمنع من حيث
 العرض والعرض حتى ان وضع احد الخطين بجانب الآخر لم يحدث عرض
 او احدهما على الآخر لم يحدث عمق الا وانقسم السطح إلى ما لا ينقسم وانه محال
 وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتنازع من حيث العمق فاذا
 وضع بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام
 الجسم إلى السطوح بل التنازع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان
 اعظم من احدهما قوله (اشارة لك تجرد الاجسام) الاجسام اما متلافة
 او غير متلافة فان كانت غير متلافة يختلف ما بينها من البعد فعد هو ذراع
 وبعد ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد لتقدير ويختلف ايضا
 احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها في الابعاد ما يسهل جسم محدود ومنها
 ما لا يحتمل ان يقع فيه الجسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف
 اما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشياء محضات والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة
 يزعم انه لاشيء محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا مفطورا
 لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون
 ان بين اطراف الابعاد ثابتا يفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان
 العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده متساوية لابعاد الاجسام وهو
 بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف
 للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا منظور
 فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان جلتا على عمومته
 فهو الخلاء بمعنى لاشيء وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء
 والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعدا صلا فهو
 لاشيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير يخص بالخلاء بمعنى لاشيء وعلى
 تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله فلا يتناول
 الخلاء الذي لا يتناهي فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعرف الذي هو
 محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي وقوله بان فرض فيه اجساما

على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادئ وحيث لو استند اختلاف
 المبادئ إلى المغارق لكان مستندا إلى اختلاف المغارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة
 مستندة إلى العقل النضال (قال المحاكات) وكذا صدور الاعراض المذكورة إلى آخره) استدل دليل على انها ليست

مواد لان المسافة لا تكون فائدة اقول فيه نظر لان الامام لم يحصل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المسافة لا تكون فائدة بل مرادة كما بناه على كلامه انكم كاجتماع المادة في الفلك مخصوصا للصورة التوضيحية الصادرة * ١٣٥ * عن المفارق الفاتنة على ذلك الفلك بمعنى ان المسافة الخصوصية

لا تكون فائدة الا تلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لا يجوز ان يكون المادة الفلكية لا يقبل الا الاعراض الخصوصية الفاتنة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق للمادة وكذا اني كونها استعدادات بناء على انها لا بد ان يكون محصلة للجسم متوعدة والاستعداد ليس من شأنه ذلك لا بخلو من حرازة ليس تلك المقدمات المذكورة في كلام الشيخ (قال المحاكمات فاعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد الحصول المقصود منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدلل على مطلوب بدليلين فائدة لا يذهب عليك ان ارا ادات الامام لا يختص بدليل اول او ثان وكذا ما زاده الشارح لتحقيق كونها صورة جوهرية حالة في الهيولى لا يختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى في الدليلين واحدة وقد ذكر هذا في الاول واكتفى عنه في الثاني (قال المحاكمات وعندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقل في الدليلين ان تلك الاثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يفت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة

معناه فرض في الخلاصة اجنسنا ما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظام من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاع الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يتوهم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذامادة وهذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتصل عند ساوك الجسم اليه فلانه لو لم يتصل بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تدخلك البعد والذي تقرر امتناع تداكل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد من المادة وانما يلزم لوائفها في الحقيقة وهو ممنوع قوله (في مثل قولنا صرك كذا في جهة كذا) هذا يخالف لما سيبي من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها او امله مجاز والحقيقة ان الحركة في سمت يتأدى الى جهة كذا والجهة التي هي يمكن ان يقصدها التحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجهة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية الى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح وورعما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للتحرك ايش يعنون بالجهة هي الحيز فدل ان التحرك يقصده او منتهى الاشارة فلان لم ان التحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شيء فهي ينتهي اليه ويمكن ان يقصده التحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للتحرك ان متحركا كما يطالب البلوغ اليه ولا شك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى الشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا فان لم يكن موجودا في الخارج فن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا في الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن الين استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا اننا لم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج فائدة ما في الباب انه لا يكون قائم بهذا الامتداد

الجسمية اذ حيث لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكأنه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان يخصصها الجزمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجزمية اليمية المتشابهة فيها بل لا بعد ان يقال خلاصة اراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا نظر الشيخ

حيث استعمل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على ان لها مبدءاً في الجسم فنقول لو كان كذلك لزم ان يكون ثبوت ذلك المبدء للجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الشارح في بيان الغسابة على ما وجهه صاحب المحاكات ونقلنا آخفاً تأمل ﴿ ١٢٦ ﴾ (قال المحاكات وذلك لان

تلك الكيفية لازمة لتلك) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ لم يسقط الفسحة المذكورة لان بينهما ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى ردانه باطل بل ان لزومها لنفس الجسم الفلكي وحينئذ نقول الجسم الفلكي بسبب اشتغاله على الهوى المختصة به ليس مشتركاً بين سائر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة التوعية ايضاً في امر واماماً اورده صاحب المحاكات من انه لا معنى للزوم الامتناع الانفكاك لجوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة التوعية فالصورة التوعية معتبرة لتخصيص ذات الملزوم فلا يكون لازماً لان اللازم قسم الخارج فكان لزومه بعد تحصيل ذات الملزوم والامر فيه هي (قال المحاكات والثاني باطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة) الخ اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال يمكن نفي الاحتمالات الاخر التي ذكرها وكأنه اراد في كل احتمال ان يبطل بدليل على حدة استظهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي اي المشتمل

بل بجسم موجود هناك على ما سيأتي بيانه قوله (يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع) اي مراد الشيخ عن هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما يبينه لان صفري القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظ هر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاول ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصفري حتى يكون انكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشاراً اليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة قوله (يريد بيان ماهية الجهة) اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد منا ولاشك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي تمتد الى المنتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اي انحصار الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسماً آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو تبين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم منافي لهية الجهة فان الجهة ما ليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله (احدهما جعل الكبرى اخص من كمال) اي يخص الكبرى بالتحرك بالابن فنقول الجهة مقصد التحرك في الابن ومقصد التحرك في الابن موجود وحينئذ لا بد التخص بالتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للتمت اما انه ليس بتام فلان مقصد التحرك اما ان يجب ان يكون موجوداً او لا يجب فان لم يجب فمقصد التحرك في الابن لا يجب ان يكون موجوداً وان وجب فمقصد التحرك في الكيف يلزم ان يكون موجوداً والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للتمت فلان كلامه ان الجهة مقصد التحرك لا بالتخصيص

على الهوى لا الصورة الجسمية على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها

للصورة لكن بسبب المحلل الذي هو الهوى لتوجهه الى الهوى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالملك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدءاً لما يكون لازماً للصورة وقد عرفت آخفاً بان هذا اللازم

للشيء لابد ان يتمتع انفكاكه عن الشيء اللهم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكات وهذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان * ١٣٧ * بالدليل والصدق بمقدمته على ما ينادى عليه دليله وحينئذ ارجاع

المعارضة الى النقص لا فائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصبر المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان به والتصدق بصدق بمقدمته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ يظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصة ومربحة تلك الكيفيات للملك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ان القابل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فاعلا فاعلا يلزم منه كونها فاعلة للزوم الاعراض لانفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح في تقرير الدليل لانه ليس فاعلا لشيء اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لا ما نقول به ان الصورة التوعية) اقول الظاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى بالصورة التوعية (قال المحاكات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اي كون الشيء الواحد ولو كان محالا مستلزما

بل بالحصول عندها وصورها وقرى بافلاخفاء في ان مقصد المنع بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المنع بالحصول فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمقتضى الكتاب والله اعلم بالصواب * النقط الثاني * قوله (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقارناتها كانت حدودا فالحد هو الذي تقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محددات الجهات واما ذرات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حافى الجهة بل بمعنى اقرب اليها وهي الاجسام التي في قوله (في الحوضين تقرير ذلك) المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الامداد المربعة في كل جسم ثمانية لا غير وكل بعدله طرفان وقد تعريفه فوق بحسب الطبع احترازا عن الالتباس فان ما يلي رأس فيه ليس يفرق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغاب لا يربط بصراحيب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه قوي الجنين في الاغاب قال الامام نقلنا عن السناء سبب الشهرة اعتبار ان عاى وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حسنة فانهم يسمون الجهة القوية منه عينا او ما يقابلها شمس لا وما يلي وجهه قد ما وما يقابلها خلفا وما يلي رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فافوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم اربعة اقسام متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست وأشار الشارح في اثنائه بيانه الى ان الاعتبار الاول مداجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحتة الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمين ولا شمس له الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدم ولا خلفه الا باعتبار نخس قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الاشياء واحدا نعم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان والالاه اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العمامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدين وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فاعتبار الجنين واما الفوق والسفل

للتقيضين معانه خلاف ما حققه * ١٨ * في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالتقيضين معا وثانيهما ما حققه في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد التقيضين ملزوم لمنافاته للآخر ومنافاته ملزوم لعدم استلزامه فلو كان مستلزما للتقيضين

ازم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان المزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض انه في نفس الامر ولتأليه كلام ذكرناه في تعليلنا على شرح ❖ ١٣٨ ❖ المطامع فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول
منع امكان الصورة النوعية للفلك
امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال
المحاكمات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم
كذب الملازمة) يعني ان انفي
الاستلزام مطلقا محلل الى نفي
الاستلزام في حال الوجود وقد صرفت
حاله والى نفيه في حال العدم
ونقول فيه ان انتفاء اللازم لا يستلزم
انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه
من التكلف والاظهار ان يقول عدم
اللزوم على تقدير العدم لا ينافي
ثبوت اللزوم على تقدير الوجود
الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين
ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله
على انه (قال المحاكمات والحق
في الجواب) اقول فيه بحث اذ لا امام
ان يقول يرد حيثما اوردنا على تقدير
استناد الصورة الى ذات المادة
بان نقول فليكن لزوم الاعراض
للفلك مستندا الى ذات تلك الاعراض
اللازمة من غير حاجة الى توسط
الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا بين
ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين
اللزومين بان في صورة الاستفسار
عن سبب لزوم الصورة النوعية
للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب
نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية
غير معقول على ما بينه واما لزوم

فحسب الرأس والقدم واما القدم والخلف فباستمرار البطن والظهر
وأما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة
في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بمحفوظ في الرأي
العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة
وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم
على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة
اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف
الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال
الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى يدبه الجهات بالفعل
انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة
طرف الامتداد ولا امتداد فيها أصلا وان ارى يدبه الجهات بالقوة في الكرة
بل في كل جسم جهات لا تنتهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر
الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات
عددها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة
او عددها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية
جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد
جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات
ثلاث فان قلت التمثيل بجهات الثلاث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير
ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالتمثيل
لا يطابق المثل فتقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة
لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا
او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام
من الامام منافض لما ذكره اولاً لأن كل حد غير نقطة لو كان جهة لكان
في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيه بالفعل وذكر
الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات المزوم (قال الشارح وعن الشامي ❖ انقسامها ❖

ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ لا امام ان يقول حيثئذ
لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يختص بتلك الآثار والاعراض "وتشبه تخصص كل منها بنحس لعله هو الاعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتكبانة لاد ههنا من امور يتحصل ويتقوم به تلك الاجسام والاعراض ١٢٩" وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا الامر نفسه والاولى التمثيل بالاعتول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعدد ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يحددوا من العلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخص مع اختلاف المقادير والاشكال والالزم ان يكون الشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حل التشابه على معناه الظاهر المقضي للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وظل

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير متقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا متقسمين من جهة اخرى وقبل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النقط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطوعها والاشارة امتداد يخرج من المشرق وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشرق هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الانقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطوعها والامتدادات الخطية انما تقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة افوق هي سطح المحدد والحكمة باسرها صرحوا به فكيف يحمل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله (فتقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشتر الناس اليها ويحصرهم الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لا قلب اليسار يمينيا وبالعكس واما القدم فلما كان عبارة عن الجانب الذي يحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو يتبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينيا مجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

عن كلام الشارح النقول (قال المحاكات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

ارتب اجتماع التقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان المازوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيضين فرض انه في نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح ١٣٨ ✽ المطامع فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول
منع امكان الصورة النوعية للفلك
امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال
المحاكمات اذا انتفاء اللازم لا يستلزم
كذب الملازمة) يعني ان انفي
الاستلزام مطلقا محلل الى نفي
الاستلزام في حال الوجود وقد صرفت
حاله والى نفيه في حال العدم
ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم
انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه
من التكلف والاظهر ان يقول عدم
اللزوم على تقدير العدم لا ينافي
ثبوت اللزوم على تقدير الوجود
الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين
ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله
على انه (قال المحاكمات والحق
في الجواب) اقول فيه بحث اذلالامام
ان يقول رد حيثما اوردنا على تقدير
استناد الصورة الى ذات المادة
بان نقول فليكن لزوم الاعراض
للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض
اللازمة من غير حاجة الى توسط
الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا تبين
ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين
اللزومين بان في صورة الاستفسار
عن سبب لزوم الصورة النوعية
للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب
نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية
غير معقول على ما بينه واما لزوم

فحسب الرأس والقدم واما القدم والخلف فباختيار البطن والظهر
واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة
في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس ملحوظا في الرأي
العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة
وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم
على آخر قاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة
اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس يتحقق لان الجهات اطراف
الامتدادات لاطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال
الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس يتحقق لانه ان اراد به الجهات بالفعل
انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لاجهة لها بالفعل اذ الجهة
طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اراد به الجهات بالقوة في الكرة
بل في كل جسم جهات لا تنهاى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر
الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات
عدد مالها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة
او عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية
جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد
جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات
ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير
ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالمثلث
لا يطابق المثل فنقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة
لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا
او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام
من الامام منافض لما ذكره اولاً لأن كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان
في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيم بالفعل وذكر
الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات المازوم (قال الشارح وعن الثاني ✽ انقسامها ✽
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذلالامام ان يقول حيثما
لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الامار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يختص بتلك الآثار والأعراض "وسبب تخصص كل منها بجسم لعله هو الأعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يتبدل فمع هذا الاتفاق بأنه لابد ههنا من أمور يتحصل ويتقوم به تلك الأجسام والأعراض ١٢٩ وليس كذلك لأن العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكات فان كان معلولا لما هيته كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعمول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يتحدوا من المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخص مع اختلاف المقادير والاشكال والالزم ان يكون لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حل التشابه على معناه الظاهر المقضي للمفارقة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وحفل

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النقط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطوعها والاشارة امتداد يخرج من المشرق وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشرق انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الانقطة فتقول الاشارات تنهى الى السطح المحدد فهو مقطوعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان يجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة افوق هي سطح المحدد والحكمة باسرها صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله (فقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشتر الناس اليها ويحصررون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تبدل قال الامام اما التي تبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلوفرضا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لاقلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرضا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فتقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في التادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

عن كلام الشارح انقول (قال المحاكات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الفرض المذکور بل كان لازما بما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفرادا انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا ﴿ ١٤٠ ﴾ وایس لاحد ان يقول فينشد

كل منهما يذهب الى رأس الآخر فلو فسر الفوق بمائلي الرأس والتحت بمائلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بمائلي رأس احدهما كأن مائلي رأس الآخر هو التحت لا مائلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما مائلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث تطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل مائلي الرأس والقدم مطلقا ولا لتبدل بالاتكاس وكفى هذا اقدر في بيان تبديله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عبارةهم مائلي الرأس والقدم بالطبع والجنب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطار الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لاشك ان الشخص القائم على طرف قطار لارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجنب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا باقيا على ذلك فتقول قوله بالطبع ایس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعاق ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية هي التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها ولالكان قدم اشخص لاخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وایس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين من طبيعي ما يقرب قدم الشخص لاخر فربا طبيعيا او اما يشبه ذلك فهو اشارة الى عين الفلك وشبهه فان الجنب الشرقي مندي يسمى باليمين لار قوة حركته انما يظهر فيه ومقابلته بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدم والخلف فاذا احلناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومعنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيماليما مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر مائليما فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان شارة الى مائليما كان الكلام ومثل ما يشبه مائليما وما يشبه مائليما هو يمين الفلك ويساره فان ما يشبه مائليما هو مائلي الملك وهو يمينه وشماله كما ان مائليما هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال في يشبههما هو القدم والخلف لان تفسير يمين الفلك وشبهه ان نسب لان قوله فيماليما يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيماليما والا لكان قوله فيماليما مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله المقدار لابد ان يكون له كل وجزء فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقيق الكمية والجزئية الفرضية ولا يشترط في تحقيق الكمية والجزئية الفرضية امر سوى المسادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه جزأ متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل (قال المحكات وعن السؤل الثاني انا لانسلم) اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ایس فيه اشعار بالسؤل اشني ولا يجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحكات فلاته او وجد مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حل التدرية على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاعادة المعلوم في الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا يتماثل آيدل على ان المراد من التدرية ما يكون من جهة المسادة اي كل فرد لا يتحقق في مواد متعددة والالزم شخص واحد في مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص في مواد متعددة فتدبر (قال المحكات لان القوى السماوية تأثيراتها وانثارها غير

ثابتة هذا مبني على ان تأثيرها منحصر في التحريك وانثارها في الحركات والاضاع لكونه لم يثبت رأسه ﴿ قال المحكات يمكن ان يجاب عن الاول ﴾ اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفا عل في كلام الشارح ما صعد القابل على ما يشعر به كلامه بحيث قال فان جميع ذلك علل فاعلية لتخصيص الصورة واما الحاصل

فهو صلة قابلية فان مقابليتها بالعلة الفا بلية وكذا جمعيتها ر بما يشعر بان المراد ما سوى العلة القا بلية والافا فاعل أمر واحد وما ذكره ففيه انه عدم من جعلتها القوى السماوية ومعلوم انها تجماع لشخص الصورة وليست معدة وعن الثاني ان المراد بالشخصات ما يكون ﴿ ١٤١ ﴾ سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها لانفس تلك الاعراض

سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما أورده بقوله لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحد د بها الخ وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان المراد بالشخصات ما يكون علته لتعين تلك الاعراض على وفق ما سبق (قال المحاكات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحد د بها آء) اقول سيحى انه لا معنى للموارض المستخصنة لانها في شخصتها ووجودها محتاجة الى محلها فلو تشخص معروضها به لزم الدور لان ماهياتها لا يمكن ان تكون مشخصة لاشترائها بين اشخاص كثيرة افراد الشارح المحقق من الشخصات ما له مدخل في تشخص الصورة حقيقة وهي ما يكون علته مخصصة لها وتلك الاعراض مغايرة لها وما قررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلل آء وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آء (قال المحاكات فهو ولا يتم لما بين ان مراده من العلة الفا علية العلة للمعدة) يعنى ان العلة للمعدة لا يلزم فيمكن ان كان له علة قابلية ان العلة في العلة الفاعلية الحقيقية اقول هذا انما يرد على ما وجهه كلام الشارح من ان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلل الفاعلية ما عدا العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلل الفاعلية ما يكون فاعلا حقيقة او ما يكون معدودا في جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مرادة

رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية باناسار رأسه في جهة القطب الشمالى ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدم والخلف وما فرضه الشارح ان اعماهو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدا او احدودا انما يتعين وصفها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التى بشير اناس اليها لافى جمع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلم هذا قال فلنعدعما هي بالفرض قوله (ثم من المحال قبل الخوض في البرهان) لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقا بلتان بالطبع اما انها متعینتان بالطبع ولانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلو لا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلى رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلى قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولاً ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحديد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اسلافى الوقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهاً والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحديد الجهة بشئ خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسماً او جسمانياً لان الجهة

وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحاكات كلام على السند وذلك لانه لا يلزم من كون الشئ سراً ان يبين به ههنا ويبرهن عليه والابرار على الشيخانه اخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشئ له خفاء وخفاء يقتضى ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله في مواضع.

آخر من هذا الكتاب حيث استعمل في ما لم يبين به على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان
 السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأني اكنى عنه لانه اشارة
 الى ما سبقه تابعه وحينئذ كان السر الاشارة الاجالية الى الاسباب ﴿ ١٤٢ ﴾ الاخر لتخص الصورة

غير الهوى والاسرار الاخر اشارة
 الى التفاصيل التي عدها الشارح آخر
 الفصل وحينئذ كان قوله واقول
 ومن تلك الاسرار كلاما على سبيل
 الموافقة مع الامام وتسلم لصحة
 تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها
 خير مرادة وان كان بعضها كذلك
 في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح
 تمام على ان ما ذكره صاحب المحركات
 كان كلاما على السند اذا حل
 كلام الشيخ على جواب السؤال على
 ما نقله من الامام (قال المحركات
 فان ثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس
 لقائل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف
 المعدان ما يتوقف عليه العلول
 في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره
 الا ان الحادث السابق متقدم بالزمان
 على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا
 ولا يلزم منه الاتوقف الحادث اللاحق
 على وجود الحادث السابق ولا يلزم
 التوقف على عده ايضا لانا نقول
 مراتب القرب غير مجامعة للوصول
 فكذا ما هو عللها ومراتب القرب
 لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود
 والعدم ايضا كان عللها ايضا كذلك
 على ان المعتبر في ماهية المعد ليس
 سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد
 اثبت فتأمل (قال المحركات وهو التسلسل
 الخ) اقول ليس لاحد ان يقول
 لعل عدم الحادث بارتفاع وجود

ذات وضع ويقين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع وايا ما كان فتحدد
 الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد
 او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاسبيل الى الاول لان لكل
 امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم الواحد
 من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم تحدد به من حيث هو كذلك
 الجهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالتحديد اذن لا يكون بجسم
 واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين
 او يكون جسما واحدا لامن حيث انه واحد لاجاز ان يكون التحديد
 بجسمين فانه لو تحددت الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر
 او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين
 احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدي الجهتين بالمحيط والاخرى
 بالمحاط كان المحيط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد
 من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فحينئذ يكون
 الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدي الجهتين وهي غاية القرب
 بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحيط واقفا
 في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحيط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح
 في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان
 الضمير في حشوه يستعمل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن
 المحيط بل الى المحيط اى يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز
 في حشو المحيط او خارجا عن المحيط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات
 فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد
 جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما
 لامن حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل
 جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة
 البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس
 محسودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد
 يفرض انه غاية البعد فورا ذلك الحد البعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد
 في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حده معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض
 وراءه لا يكون البعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا ﴿ محيطا ﴾
 عدم (ا) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (د) فيما قبله وهكذا وحينئذ لا يلزم التسلسل
 المحال اذ لا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخفى اما ان يتحقق جميع

ما يتوقف عليه عدم الحوادث المفروض اولا في الامس اولا فعلى الاول يلزم تخلف العلول وهو عدم الحادث المفروض
اولا من علته الثامة لتحقيقها في الامس دون العلول على هذا الفرض وعلى الثاني ينقل الكلام الى ما به تبين علته
الثامة انه رفع وجود ورفع ١٤٣ عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام (قال المحاكمات فقد بين ان قوله

الهيولى مفتقرة متقدمة في الطريق
الخاص) لا يخفى بعد هذا التوجيه
اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة
من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها
مقدمات من دليل آخر على دعوى
اعم من الاول وايضا حل الفاء
على انه مجرد تعقيب دليل بدليل
آخر بعيد افول لا يبعد غاية البعد
ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى
مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة ما ذكره الشارح وهو ان
تشخصها مفتقرة الى مقارنة الصورة
وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة
واما ما عبر عنه بلالمة تنبيهها على
انه لازم من الاستلزام المذكور
وقد اشار الشارح الى لزومه في فصل
بيان استلزام الهيولى للصورة وكان
هذا مذهب رحمه الله ليظهر فائدته ههنا
ولما قرر فيما سبق ان تشخص الصورة
بمشاركة من الحامل يلزم استلزام
الصورة للهيولى ايضا اذا تم ذلك
فنقول ما ذكره الشيخ اشارة الى
الطريق العام الذي يتنى على
التلازم وقوله الهيولى مفتقرة في ان يقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة
الى احدى مقدمتي التلازم واكتفى
بهما عن الاخرى لشهرتهما ان
ما ذكره في هذا الفصل حيث قال
او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة
ولا الصورة تجرد عن الهيولى تنبيه

محيطا ورمحا بوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعاد الاتصاف والجسم
الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والالكان
محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المقنن
لا يقال في التوجيهين نظرا ما في الاول فلانه ان ارد ان البعد المفروض غير
محدد فالابعد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان ارد البعد الموحود
فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان ارد ان جميع الابعاد
لا يتحدد بالجسم الاخر فسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموحودة
بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفلى لا يتحدده وانما يلزم ذلك
لو كانت جهة السفلى هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان ارد به
ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلانسلم ان ذلك البعض هو جهة
السفلى لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى
ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت
واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع
الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء
ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون
جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع
الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد
متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه
من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك
الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم
من الجانب الذى لا يلى الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة
الى جهة وليست من مقابلهما لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون
الامن مقابلهما ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الامن تحت وبالعكس
وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالتوهم لكونها قريبا منه وجب
ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى
كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كالمحيطا وان لم يتحدده
بل به وبالا جسام الاخر فلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد
متساوية من الجسم الاول فجبهات البعد جهات مختلفة بالتوهم في مقابلة
جهة واحدة بالتوهم وان كان واقعة في ابعاد متساوية فجبهة

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى
الصورة في تقومها اى وجودها بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لا استدراك ولا يرد على هذا ما اورده
صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا التفسير لا مدخل لها في البيان ويكون اجنبيا

فن البحث ولا ما ذكره الامام من ان مورد القسمة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يعم الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر (قال المحاكات لانه لما كانت علته امتنع انفكاكها عن المعلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علة متعددة كل واحدة منها ^{في} بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول

بسيبه وان لم يجز اجتماعهما وحينئذ لا يلزم من كون الشيء علة لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء نعم اقول لم يجز تعدد العال المستقلة مطلقا لا معا ولا بد لا يصح هذا الكلام واثبات هذا مبني على ان المعلول لا يستند بالذات الا الى ما لا يتحقق بدونه حتى او يتحقق امور كل واحد منها يصلح علة لامر فان كان ذلك الامر واحدا لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امور وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احدها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل الخارج بالشخص وتعلم هذا الكلام بطالب مر حوشنا على التجريد (قال المحاكات) والاشكالات المعلولات القديمة (تلازمة) اقول فيه بحث لان المعلولات القديمة يمتنع انفكاك بعضها عن بعض والازم تخلف المعلول عن علته النسابة ولا معنى للزوم الاستناع الانفكاك وتخصيص الزوم بان يكون ناشئا من المتلازمين يابى عنه القسم الثاني وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة يفقد تحقق كل منهما بالآخر والاصوب ان يقال لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا لان المراد بوحدة العلة الموجبة

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالتوحد وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كافى في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتتناهى والجسم الآخر المسان له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من تخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والاتساع فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لامن حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاطاحة لان جهة القرب يتحدده واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا حينئذ بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لا حاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسمين لان تعيين ذى الوضع لا يكون الا بذى الوضع ولا بد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلاشك انه يتحدده جهة القرب فيجب ان يتحدده جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغير محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يتحدد كيف ما تفق بل من جهة الاطاحة فينتد تحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ اما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تنهى الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهى لاتتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اى ان جوازنا وجوده ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحالة فقد ثبت بذلك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تنهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني

فيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والازم صدر الكثير عن الواحد الصريف وهو

على ما يشير اليه صاحب المحاكات بل لا بد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمين لم يلزم تلازم المعلولين فعمل انه لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا مل (قال المحاكات ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من ابن الخ) اقول

أقول هذامنة تسليم للإيراد المذكور وأبداع إيراد آخر لان الإراد كان المقصود منه بيان مدخلية كونه الثالث
علة في تحقق التلازم وبعد تسليمهم مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الامر في الآخرين وهما كونه العلة
موجبه وكونها مقتضية ﴿ ١٤٥ ﴾ لدوام التعلق (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر

عنها شيان) الى قوله لا يستلزم العلة
الا من جهة مصدرية كنب
قدس سره والتلازم بين الجهتين
غير معلوم اقول اذا كان كذلك
فكونهما معلولى علة واحدة
لامدخله في التلازم لان تلك العلة
مالم تعد دوام التعلق لم يتحقق بينهما
التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق
التلازم ولا دخل لكون العلة علة
لكل واحد من المعلولين في افادة
دوام التعلق والحاصل انه لا فرق
بين كون علة واحدة وبين كونها
اثنين في تحقق التلازم بينهما لانه
اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم
التلازم بين المعلولين اصلا وان
اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما
قد يتحقق التلازم ايضا بعد اشتراط
التلازم بين الطرفين فقيده وحدة علة
كل منهما لامدخله في التلازم
اصلا نعم لو كانت علة احدهما
ببينهما علة الآخر لكان وحدة
العلة لهما مدخل في تحقق اللزوم
لكنه باطل على ما ذكره وعلى تقدير
صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك
العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكات
فتبين ان يكون العلة هي الصورة ويجب
فيه الاقسام الثلاثة) كون العلة هي
الصورة هو المقدمة التي عبر عنها
الشيخ بقوله واعلم ان الهوى مفتقرة
الى مقارنة الصورة فكون الهوى

وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام
العامة من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو
هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعینتان بالطبع
يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شئ
متشابه خلاء كان او ملاء واما في شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس
على بحسب اذ كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة للملاء فالللاء المتشابه
قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء
ايضا لما كان متشابهها لان المراد به البعد المفقور والدليل على استحالة
التحدد بهما مشتركا صار اقسما واحدا وهو محال لثلاثة اوجه احدها
ان بعض حدود التشابه ليس اول ما يكون جهة من سائرهما وقد اشار
هنا اشارات لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة
اخرى فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت
مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف
بل لو لم يكن الاجهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه لان بعض حدوده
ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض
من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه
عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض
لانا لاننى بالتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا والجهتان المطلوب
تحدد بهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بالحدود فيهما غير
موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود
فيهما غير متناهية فالجهتان المتعینتان ليستا الا اثنين فقوله وكون الجهتين
بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين
بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان
المتعینتان منهما والادلائل متناع في ان يكون اثنين من الحدود الغير المتناهية
وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ولا بطل ان يكون تحدد الجهة من شئ
متشابه تعين ان يكون لشيء مختلف وذلك الشئ لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لا يقال ان اريد بتحديد الجهة فاعلمها فلا نسلم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لجواز ان يكون مفارقا وان اراد به قابلهما فتحدد الجهتين الطبيعيين لا يكون

مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست ﴿ ١٤٦ ﴾ مقدمة مسلمة حتى يرد عليه انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة
ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعلة الهوى فيلقوا اثبات
التلازم وكذا قول الشيخ او يكون لا الهوى بمجرد عن الصورة الى آخره محلى ما ذكره سابقا فهذا الكلام

منه توجية لكلام الشارح ويصح له بهذا لا يراد حقيقة وكان بناء الايراد على ان هذا الذي يفيد من عبارة
الشيخ بناء على انه جزم في صدر الفصل بافتقار الهوى الى الصورة فيقيم منه انه اعتقد انه ضروري لاحاجته
الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الدقيق **١٤٦** ويظهر حيث قد سر ما اشار اليه

المعنى العلامة قدس سره حيث قال
بناء على ايراد حيث قد سره على جزم الشيخ
في صدر الفصل بافتقار الهوى
الى الصورة فتأمل (قال المحاكات
لمجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما
بالاخرى لاكل واحد منهما بالآخر
حتى يقال باستلزامه الدور
على ما سيجي) اقول ببيانه انه لما اعتبر
في العلة الموجبة ككونها موجودة
للمعول فلي تقدير ان لا يكون
احدهما اولى بالعلية الفاعلية
من الاخرى لا يلزم ان لا يكون اولى
بالعلية الفاعلية في الجهة غير احتياج
كل منهما الى علة ثالثة فاعلية تقيم
كل منهما بالآخرى لم يكن اقامة
كل منهما الاخرى من جهة الفاعلية
بل كانت من جهة مطابق العلية
فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة
احدهما بالآخرى فقط ولا ينافي ذلك
عدم كون احدهما اولى بالعلية
الفاعلية من الاخرى بعكسه واما
اذ لم يعتبر الايجاد في العلة الموجبة فالعلية
المعتبرة هي العلية المطلقة المستلزمة
فعلى تقدير عدم او ثبوت احدهما
بالعلية الموجبة المطلقة من الاخرى
لم يجز اقامة الثالثة احدهما بالآخرى
والا لكان احدهما اولى بالعلية الموجبة
من الاخرى اذ علية احدهما بالآخرى
على فرض التلازم لا يكون الا بان تكون
وجبة هي مستلزمة فتأمل (قال المحاكات

واحد ضرورة ان المركز لا يقوم بالحد لاننا نقول المراد به ما يتبين به وضع
الجهة ومن البين ان تعيين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان الشيخ وكذا
الشارح به على هذا الذي باز وضع تعيين وضع الجهة مقام تحدها في مورد
الاستدلال قوله (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تحدد الجهتين
بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد
به الجهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتين لم يكن ذلك من حيث
انه واحد فهذا القدر كاف واما ار لكل امتداد طرفين وكذلك اللتين
بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فتدرك لاما فرضنا تحدد
الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا
الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين
بل في تحدد الجهة واذ قل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد
لان اكل امتداد طرفين بل الجهتين بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد بالجسم
الواحد من حيث انه واحد جهتين بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير
استدراك واما اشاره فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك
المقدمات زائدة قطعا واهما استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة
اقرب فانه يكفي ان يقال لجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا
لا يتحدد بالجهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان
كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه قوله (لان المحيط كاف
في تحدد امتدادين) الاولى ان يقال في تحدد مدار في الامتداد كما هو في المتواليات
جمل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله (فباطل اوجهين) تقرير
الوجه الاول ان جهة القرب بتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد
اشيئ منهما فالجهتان لا يتحدون بهما جسيما والمفروض خلافه فقوله
فاذن لا يتحدد الجهتان لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لا يتحدد
الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين
بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فاما
يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقده فبعد على ان الدليل
بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجد الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين
جهات وابعدادا ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض
الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون

وان لم يعتبر فيها الاتحاد اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الهوى عندهم قابل لبعض
وايس بفاصل اصلانها ماهية مبهمة غير محصلة في نفسها اصلانها لا يقررنا ولا ان العلة الموجبة لا بد ان تكون مقتضية للتلازم
وهو فاعلية له لان الوجوب فاعله الموجب كما ان فاعل الوجود هو الوجود والوجوب هو اللزوم فلو كانت العلة الموجبة

هي الهيولى كانت الهيولى فاعلة لا للصورة بل للتلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة للتلازم لزم كونها فاعلة لما قبله
وهو التلازم وهذا الاخير موضح بالصورة (قال المحاكات فانه لما جعل الآلة مباتية للواحدة لما اختاره الشارح كانت
اقسام عليه الصورة اربعة ﴿ ١٤٧ ﴾ لا ثلاثة نعم اقسامها على ما اختاره الامام ثلاثة) اقول في الجواب عنه

ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة
الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول
منها ثلاثة اقسام فان الصورة تكون
للهيولى اما عليية مطلقة او جزأ منها
اولا على ولا جزءا على بل يكون آلة وواسطة
للعلة وقد صرح بذلك صاحب
المحاكات حيث قال عند شرح كلام
الشارح فبقي ان تكون العلة هي
الصورة وبجي فيه الاقسام الثلاثة
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام
جعل الاقسام الاربعة ثلاثة فقط
الا انه جعل القسم الثالث متقسما
الى قسمين هما الآلة والواسطة
ومن المعلوم ان المقصود حصراً
الاقسام الاربعة في الثالث (قال
المحاكات والالكان اخراجاً للمقدمة
عن مقام البحث) اقول قد عرفت
وجهها بتوجيهنا الذي مر ولا يبعد
ان يكون هذا التفسير من الشارح
للمقدمة مبني على حل كلام الشيخ عليه
(قال المحاكات هذه القضية مفترقة
الى جهة اخرى) اقول هذه القضية على
ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس
التلازم فلا يحتاج الى جهة اخرى غير
ما سبق (قال المحاكات انه كلام على
سند المنع وهو غير مسموع) اقول يمكن
دفعه بما سبق آنفاً من صاحب المحاكات
في جواب المقام الثالث من البحث
ان التلازمين لابد ان يتعلق كل منهما
بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلّقهما

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لما منع وقوعه في الجهات
الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد وتعيين وضع الجهة
والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبتاً الى ابقائه
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما مدار وان اغيرهما تسلسل وهناك
نقضان اجالي وتفصيلي اما الاجالي فهو ان يقتضى بالحدود فان وقوعه
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر
ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس مانع واما التفصيلي فهو
انا لانسلم ان وقوع الجسم الاخرى في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر ولم لا يجوز ان يكون
له صورة نوعية تقتضى تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستمد
الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى
بطبيعته او عاداته بعداً معيناً امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد
بالنظر الى طبيعته وانه فيكون يمكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
بالضرورة فالسؤال ان لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة
في سائر الجهات بل على الشارح حيث نزع مع الجهات الابعاد على انه
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان قوله (يريد بيان
امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر تقدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم
من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقه بالقسر فيكون
من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه
الطبيعي جهتيه حتى اذا فارقه يكون متحركاً من تلك الجهة واذا عاوده
يكون متحركاً اليها والجهة التي موضعهما الطبيعي واقع بقربهما يمنع
ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي
واقع بقربهما سواء كان ذلك الجسم حائلاً فيه اولم يكن ولو كان يتحدد
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربهما كما كان عند مفارقه وايضاً
كذلك وايضاً لو تحدد الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت
ان ما من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي بمنع ان يكون محدد الجهة وينعكس

من حيث المناهية او في الوجود وان كان تعلّقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما على الآخر ولا يلزم ان يكونا
مطلوب سبب يقيم كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجي فعمل بما ذكرنا ان التلازمين اذا لم يكن
احدهما آلة للآخر لابد ان يكون تعلّقهما من حيث الماهية ويخصص في المنهية ايضاً فان كان سبباً لم يمنع

لكنه مساو له والكلام عليه مشعور ولعل الشارح يعتمد في تغيير كلام الامام كالتضاييق الى قوله بل يكونان متضايقين للتنبيه على هذا وامانه من المعلوم بالضرورة ان ليس بين الهبولى والصورة تضاييق لان تعقل احدهم غير مقيس الى الآخر فمما لا يضر الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لا يبطال كلام ﴿ ١٤٨ ﴾ الامام هذا ثم اقول لا يذهب

الى ان يحدد الجهة بمتنع عليه ان يفارق موضعه وكما بمتنع عليه ان يفارق موضعه بمتنع عليه الحركة الابدية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان يحدد الجهة بمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي يحدد الجهة له لا بهي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا بمابلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لاننا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة وإلى جهة وقوله فيجب ان يكون يحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبانه ان يحدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شأنه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان يحدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الاعلى ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واما ما كان يكون يحدد الجهة متقدما عليه قوله (فان قيل صبي لقائل ان يقول) ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبيين امتناع الحركة المستقيمة على يحدد الجهات وتقدم يحدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان يحدد الجهات بمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة محددة له لابه واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان يحدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة بمتنع ان يتقدم عليها فافائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات يحدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تنلعي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات

عليك ان الاحتياج الذي ادماه الشيخ هو احتياج الهبولى في وجودها على ما فسر الشارحون الى الصورة لا الاحتياج في الجملة سواء كان في الوجود او في صفة من الصفات البلاحقة والامام منع هذا الاحتياج واستد به جواز ان لا يكون لشيء منهما افتقار الى الآخر في الوجود والذي سببه الشارح من ان لا يجد المتضايقين تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل منهما في صفة الى ذات الآخر لصفة الوجود بل الصفة التي هي المضاف الحقيق فهذا داخل في الاستثناء من الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال هنالك واما المتضايقان فليس كل منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دأرا كما القزمه بل هما ذاتان افادشي ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذا ن كل واحد منهما يحتاج لآخر ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وبما نقلنا ظهر انه حل المتضايقين على معروض المتضايقين الحقيقيين كذات الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم بين صفتيهما اللتين هما المضاف الحقيقى (قال المحاكات وقول الشيخ آله او واسطة بدل على ذلك) لكن عدم اراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة

علي وفق نظيريهما من الصلة المطلقة والشريك ربما يؤيد حمل الامام (قال) المتأخرة الصاكات وهذا الاستدراك (وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه لان ذكر السبب للتنبيه على فساد ظن الجمهور في التلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جازان لا يحتاج

الى سبب ثالث وان التلازم لا ينساق هذا الاستثناء فاشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبية قولي أن التلازم ينافي هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم عليه احدهما للآخر يقتضي الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهذا ١٤٩ وان كان فاسدا في نفسه على ما سيجي لكنه لازم على فرض عدم

عليه احد التلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكات والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا لا يسمي ولا يفتي من جوع لان القسم بالمعنى الثاني يرجع الى معنى التردد وريد الشيء بين الامور التي لا يحتملها ذلك الشيء قبح جدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستثناء منهما ولهذا ردده وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستثناء المحض وهو ينافي التلازم وبعد الحل على هذا المعنى لا منافاة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستثناء عن الطرفين فيلزم المناقاة المذكورة لان الاستثناء من الجانبين ينافي التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شيء ثالث لم يفتد الافتقار بل المعية والاستثناء اولم يكن بل ذلك الاستثناء مقتضى ذاتهما فانه قال هناك الاستثناء من الطرفين لا معنى له سوى جواز الانفكاك نعم رد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه ينساول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الاراد على الشارح لتصريح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل

المتميزة بالطبع والجهات انما يتميز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلولم يكن فوق وتحت جهتين متميزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتج الى اثبات المحدد الاتصديد للجهات المتميزة بالطبع وتمييزها ليس الاتميز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متميزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد يحدد ههنا ورفضنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاول ان بوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تميز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتميز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلل ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة


المساحات التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكات وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قدمي آغا انه حمله على مافهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفعه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستثناء من الجانبين (قال المحاكات واثن سلناه لكن لا محذور في مناقاة مؤرد القصة) اقول قد صرفت مافيه وما هو الحق فيه

قَدَر (قَالَ المحاكات فاجواب ان المراد بطبيعة الصورة المطلقة انه لا يد لهيولى في شكل حين من الا حيان صورة شخصية يلحقها شريك العلة هي احد الصور الشخصية لاعلى التعيين اقول هذا الكلام منه صريح في ان العلة كل واحدة من تلك الصور المعينة الشخصية لكن على سبيل التعاقب ﴿ ١٥٠ ﴾ فاعلة في كل زمان لا يكون

الا صورة متشخصة معينة ولا يكون العلة هي ماهية الصورة لا بشرط شئ وهذا منه مبنى على ثبوت وجود الطبايع في الاعيان على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبنى على نفي الطبايع وهو خلاف ما تقر عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه بذلك لا يتم في نفسه اذ حيث لا تائل ان يقول كل واحدة من تلك المعينات لما كانت واحدة بالعدد متشخصة في ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة للهولى الواحدة بالعدد من غير احتياج الى ضخمة المفارق فلم يثبت المطلوب وهو كون الصورة شريكة لعلة الهىولى فان قلت انه حل ما تقر عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلوم اذا كان شخصا واحدا معينا باقيا بعينه لا بد ان يكون فاعله كذلك فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهىولى هي كل واحدة من تلك المعينات زوالها مع بقاء الهىولى فلم يكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد على واحد ايمنه بل العلة في كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لا تكون الا فاعلة ففاعل الواحد بالعدد فاعل متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت هذا خلاف ما يفهم من كلام الهيئات الشفاء حيث قال بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة

لا يوجب رفع المحدد ولا معنى بالتقدم الطبيعى الا كون التقييم بحيث يوجب رفعه رفع التأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطرح فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثانى فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهوليس وجهها آخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثانى على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وجه له بل الايقى بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والتأخر عن الشئ ممكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجوب الشئ لم يكن حاه معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته متمعا بغيره وانه محال وهذا لو صح لامتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حيث عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لم يكن من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة فانه ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعاً قوله (تذنب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعدو ذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع القياس الى غرضه واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهوليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالتمام واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان تعريف للشئ بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط والى ما عداها مما هو محيط فان معنى بقوله والى ما عداها مما هو محيط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

شريكة لعلة الهىولى لان حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة ﴿ جواز ﴾ والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول ان لا تمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستفيض وحدة عموما بواحد بالعدد ووجهه لو اريد بالعدد

وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستهفئ بواحد بالعدد وهو المقارن له فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم
ايجابها بالاحد او يقرانها اليها كانت وقال به من المحققين ولعل الفرق ان العقل متبعض عن ان يكون الفاعل
مصدرا الامر يكون محله ١٥١  اقوى من محله حتى يكون الصادر ارجح في الحصول من المصدر

لكن لا يتبعض من ان يكون امر واحد
مصدرا لا امر واحد بالشرائط
والآلات المتعاقبة فان العدة في اليجاد
هو الفاعل وباقي العلل متممات لعلته
ولا يذهب عليك ان ما نقلنا عن الشيخ
وما ذكره هذا المحقق يدلان على ان
مرادهم ان فاعل الواحد بالشخص
لا بد ان يكون واحد بالشخص اى
لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد
بالشخص لا بد ان يكون شخصا واحدا
لا شخصا متعددة متعاقبة على ما
جئت كلامهم عليه وبعد حل كلامهم
على ما ذكرنا ونقلنا نقول في اثبات
هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ
على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت
ان الهوى مفترقة الى الصورة بناء
على تحقق التلازم بينهما وعدم
كون الهوى علة لها وعدم كون
الثالث يقيم كل واحد منهما بالآخر
او مع الآخر نقول لا يجوز ان يكون
الصورة المفترقة اليها هي شئ من
تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد
منها يعدم ويتيق المسادة ولا يجوز
بقاء المفترق عند انعدام المفترق اليه
فيبقى ان يكون المفترق اليه هي طبيعة
الصورة النوعية ولمسلم يكن تلك
الطبيعة الوعية واحدة بالشخص
فلا يجوز ان يكفى في وجود الهوى
الواحدة بالشخص لان الكافي في العلية
لا يكون الاصلة فاعلية وفاعل الواحد

لجواز ان يكون الجسم محاطا بغير محيط وان عني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله
واما القسم الثاني فله الموضع والموضع بالاعتبارات جيبا لان المحاط اذا لم يكن
محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اليهم الا ان يجعل المقسم
الا اجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله (وله
لا يكون الا المحدد الاول) لاشك ان البرهان مادل الاعلى ان تحدد الجهتين
بجسم واحد يتحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك
ان المحدد لا بد ان يكون محبطا واما انه يكون محبطا على الاطلاق فغير
لازم فاحتمل ان يكون محبطا مطلقا وان لا يكون بل محبطا وايضا اللازم
من الفصل الثاني هو ان المحدد يتمتع ان يكون له مكان بفارقه ولم يلزم منه
ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد
الشيخ وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين ونفى الامر دلي الاحتمال
لان غرضه تحديد الجهتين وهو حاصل دلي تقدير ان يكون المحدد شيئا
واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك
ليس في ان المحدد شئ واحد او شيئين بل في انه محيط دلي الاطلاق او غيره
فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهتين بالطبيعة وهو حاصل
سواء كان المحدد محبطا او محاطا وانه ضابطا ايضا بانه قد احوال في البرهان
ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيط بالآخر فكيف
جوز ههنا واجب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما
محيط بالآخر ويتحدد احدهما بالجهتين بالمحيط والآخرى بالمحاط
واما ههنا فلما لم يحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فبين احدهما
من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط
على الاطلاق وانه محاط لانه محيط على الاطلاق وانه كل واحد
من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محددا للجهة هو المحيط
على الاطلاق او غيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق
او غيره فالفسادة في تقييده بالاول فتقول الامام لم يتعرض لهذا القيد
اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله
حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطا
بالاجسام ذوات الجهة ونقضنا تحدد الجهتين بالمحيط كان المحاط
ايضا يتحدد به الجهتين لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

بالشخص لا يكون امرا كليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهوى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة
وان لم يفترق اليها بمعنى عدم ان كان تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب المعاد للكلمة فانه يعقوب فانه يكفى في الاستناد والاستباح
قلت هذا منهم مبنى على انه لا يمكن علية الشئ لامرا لا ذالم يمكن تحقق ذلك الامر بنونه حتى اذا كان هناك اشياء

يصلح كل واحد منها للخلية كان الحلق في الحقيقة هو البذر المشترك بينهما اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد بل يلزم ان المرتب على احدهما غير المرتب على الاخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة المستندة الى اصل التدوير بالشخص هكذا افاده بعض ١٥٢ المحققين فحيث لو كان للصورة

علية بالنسبة الى الهول كان معروضا حقيقة ما لا يمكن تحقق الهول بدونه وهو الطبيعة النوصية على ما صرح به الشارح فان قلت فعلى ما قررت لا يمكن ثنى كون الصورة علة مطلقة للهول وكذا كونها آلة او واسطة مطلقة لان الهول لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المعبر في العلة المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المعبر في العلة المطلقة ان لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد وانصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان يتصف تلك الطبيعة في ضمنه بالعدم اذ لا يجوز ان تصاف الفرد بشئ لم يتصف به الطبيعة لا بشرط شئ لانحادهما فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحاكات واعلم انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل لا ينافي جهه له سرافي هذا المقام اذا مراد بجعله سرافي هذا الموضع ان في هذا في الموضع اشارة ما لا يمكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وما ذكره الشارح في هذا المقام اختصارا للدليل الذي ذكره الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود الهول بدون الصورة وكذا

الاما بتحديد الجهات بالذات فتشكك ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة يحاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عارض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة فالاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو موضع لانه لو كان هناك ذو موضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فاغرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بعد الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول اذ نقول اننا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محدد على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحدد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط فخر اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحدد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فان كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

وجودها بدون الهول وتحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون الهول هي العلة ١٥٣ امران ١٥٤ الامر الاول هو ان العلية اللازمة للصورة لما مر ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لما سبق فظهر ان العلية اللازمة في التلازم من جانب الصورة ولو لم يكن المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون صلة شريكة لعل ان يكون صلة مطلقة

او آله او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطلها وبما قرنا ظهر اندفاع ايراداته الثالث فتأمل قال الشارح تخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول في دفع الاشكال ان المراد بالقبلية والبعدية ﴿ ١٥٣ ﴾ والمعية ما هو بحسب الذات اعني ما يتناول التقدم بالعلية

وبالطبع والنسأخر بالعلية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعلية انما يتحقق بين امرين كل منهما علة مستقلة لثالث او معلول اعلة مستقلة والمعية بالطبع انما يكون بين امرين كل منهما علة ناقصة لشيء آخر او مع علة ناقصة وما ذكرنا مصرح به في الكتب المشهورة كشرح التجرىد وحينئذ نقول لافرق بين مامع المتقدم وبين مامع المتأخر اذا اخذت المعية في الاول باعتبار العلية والتقدم وفي الثاني باعتبار المعلولية والتأخر في ان مامع المتقدم متقدم ومامع المتأخر متأخر لكن اذا كانت المعية في الاول باعتبار التأخر وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت المقدمتان اذ اتفهد هذا فنقول معية الفلك الحاوى مع العقل باعتبار انهما معلولا علة ثالثة فالفلك الحاوى مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان مامع المتأخر متأخر فاستعمال الشيخ بها في الموضوعين بناء على ادماثة ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ لكن يتوجه حينئذ ان اثبات التأخر يكون مامع المتأخر متأخرا من قبيل الدور لانه موقوف على

امر ان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لهما بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحديد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند لتحديد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة على المدعى وهوان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اثاربه الى الدليل لم توجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كادل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان استناد التحديد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله (اقول اما وجه تقدم المحيط) هذا جواب للشك الاول وتقر به ان المحيط وان لم يتقدم على المحيط في الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون مقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسببنا ان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين اجمالى وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء مقر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقر الفلك او مقر النار والاول باطل والاسكان بالقصر في موضعه الطبيعي دائما فتعين الثاني فيكون مقر النار محدد جهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو ان لا يتم ان النار اذا كانت طالبة لمقر فلك القمر يلزم ان يكون مقر فلك القمر محدد جهة غايه ما في الباب ان يكون محدد مكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محدد الجهة انما هو على الاصل المذكور وهوان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متميزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يحتاج على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانالوفرنا متحركا يحتاج على الفلك الاعظم فانما حكم جزما بانه متحرك

اثبات ان المعية ههنا باعتبار ﴿ ٢٠ ﴾ التأخر عن الثالث في دور فتأمل (قال المحاكات لكنها مشتركان في العلية) اقول كما ان المتبر في المعية بالعلية كونهما مشتركين في العلية انما هو المشتركة او المعلولية بالنسبة الى ذلك على ما صرفت في كلامه يسامح المتبر في المعية بالطبع اشتراكهما في العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى ذلك على ما صرفت في كلامه يسامح

(قال المحاكات ووجه الاشكال ان المعين في العلية) اقول لا يخفى وهن ماذكره من الوجهين للاشكال والحق كما عرفت ان المعية في العلية انما يكون بين علتين مستقلتين لمعلول واحد او بين معلولين لعللة كذلك ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلم يكونا معا في العلية واما

استناد المعلول النوعي اليهما فانها ما هو باعتبار شخصين منه فبالحقيقة يكون هناك معلولان لعتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولية لعللة ثالثة اذا لواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتسك باختلاف الجهة لم ينفع لزوم التعدد في العلة المستقلة حينئذ ولا يخفى عليك لصفه هذا الوجه لاستشكال الشيخ (قال المحاكات) كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي والتشكل امام المعية الجسمية اوقبلها كفي في ذلك آء) اقول هذا انما يتم لو كان المعية عبارة عن سلب انتقدم والتأخر اذ حينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القبلية لعدم الواسطة وقد عرفت انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذي كان ما قبله انتقدم والتأخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكات وايضا قد عرفت عند جواب الشارح الاشكال الذي اورد الامام ان المعية المرادة ههنا ما هو باعتبار التلازم لا ما هو بمجرد الاتصاف ولا يخفى انها على الوجهين لا يتحقق الحصر بينهما وبين التقدم والتأخر فلا يلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح) اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة (اقول هذا مبني على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل او معها بانها على ان ماهية

الى حقوق لامن فوق واواستحال هذا الفرق لعدم الشرط وهو انفساء كذلك استحصال ذلك افرض اوجود المنفع و لاوى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله (انما يتحقق به ان يكون مقدما في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضى امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اول بقلة الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما اما بالشرف او بالرتبة وهو را جم الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا زلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظرا اذا و كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء التقدم انتفاءه الى لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فليز من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة ولا يكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام فلم يبن الكلام على الشك فيه دون غيره قوله (ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يفحد جهة اقرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة الهيا متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والالم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا معنى بالمستدير الا ذلك هذا ليس انه من قبلنا واما الشارح فلما شغل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بياها على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد الاول لا يجوز ان يكون مثملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه وكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزائه متقدمة عليه فليز ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

الشكل لهما دخلية في تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لاشتراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل ﴿ و ﴾

الشكل الشخصي على ما هو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبايسان الذي ذكره الامام ثبت احتياجنا الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكات) اقول هذا انما يكون اذا ارادوا بالمشخصات علل الهدية (اقول اولم يكن المراد

بالشخصيات هل الهذبة حقيقة بل مجرد اسم - الوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة بالنسبة الى الهوى لان لازم العلة الشخصية لا يلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذي اورده الامام بان الصورة المشخصة محتاجة ١٥٥ في تشخصها اليها اذ المراد بالاحتياج اليها في التشخص على

هذا التوجيه انها لازمان للتشخص لانها متقدمان عليه وكلام الامام منع عدم تقدم الجسمية عليهما لانها لازمان لشخص الجسمية (قال المحاكات فان قلت سبق العلة ايما يجب بذاتها ووجودها) اقول : علل التشخص على الاعراض المكتسفة وقرر انفسا ان علتهما للتشخص ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التسامح بمعنى انه لو ازم للشخص اورد السؤال ولو حل العلة على غير الاعراض او جعلت الاعراض عللا حقيقية للشخص اندفع الابرار على ما لا يخفى واما ما ذكره من الجواب فيرد عليه انه لو كان القيام وال لزوم كافيا لكون القائم اللازم متقدما على ما يتقدمه اللزوم لزم من سبق الماهية على لواز مهاسبق لواز مهاسبق على نفسها (قال المحاكات لا يكون ذلك الاصفة من صفاتها وحوالها في مقتضيات الماهية اي بالاقتضاء التام لا يكون الا اعراضا) اقول فيه بحث . فيجوز ان يكون امرا غير حال في ذلك الشيء اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون امرا اعتباريا ويكون حلوله على سبيل الانتزاع ولا يكون جوهر او لا عرضا او يكون جوهر (قال الشارح اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة)

ولا يتأخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى آخره ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو م و ذلك ظاهرا وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تتأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا تتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذات الجهات وتتأخر عنها بحسب الذات ولا يلزم محال وهذا ان السؤل ان اراد ان على دليل الاستدانة مع مز يد وهو انه اوضح لزم ان لا يكون المحدد الاسطح لانه لو كان له فسطح لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كاجزاء الذي يلي المقعر وبعضها ابعده عنه فليزم تقدم الجهة على محددها لا يقال هذا و ارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا معنى بكون المحدد مستديرا الان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو منساق للنقض لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله (اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولاف بيان معينيهما فالطبيعة نطاق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول حركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما هي الطبيعة مبدأ اول حركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لا متاع انفكاك المعاول عن العلة بالنسبة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقتضي الحركة مع عدم الحالة الملازمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

اقول الذي لا يذهب اليه الشيخ كون الهوى معلولا لوجود الصورة الشخصية اي لتشخصها والامام لم يحمل كلام الشيخ في هذا المقام حيث نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهوى على نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة ههنا للهوى بناء على ان العلة المطلقة لواحد الشخص لا يكون الاشخصيا والالم يورد الاعتراض بان ما ذكرتم لا يبطال

أَكُونَ الصُّورَةَ عِلَّةً مَظْلُوفَةً قَامَ بَعِيْنُهُ فِي كَوْنِهَا شَرِيْكَةُ الْعِلَّةِ بَلْ حُلَّ كَلَامِ الشَّيْخِ عَلَى نَفْيِ كَوْنِ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ
الْوُجُودِ عِلَّةً مَظْلُوفَةً لِلْهَيُولَى سِوَاهُ كَانَتْ الْعِلَّةُ ثَابِتَةً لِشَخْصٍ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَخْصٌ أَوَّلَمَّا هَيَبْتُهُ لَوْ مِنْ الْعُلُومِ
أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْجُمْلَةِ عَارِضَةٌ لِمَاهِيَةِ الصُّورَةِ الْمَوْجُودَةِ بِالنِّسْبَةِ ﴿ ١٥٦ ﴾ إِلَى الْهَيُولَى نَعَمْ يَرَدُّ عَلَى الْأَخَامِ أَنَّ حُلَّ

لكلام الشيخ ليس جلاصحيحا وهذا
أراد آخر أورده الشارح فيما قبل
فتأمل (قال الشارح لأنه لا يجوز أن يكون
الشيء معلولا للوجود ومقارناله
في الوجود) أقول فيه نظرا أنه إن أريد
بالمقارنة علاقة الحلول على ما ظهر
من تقسيمه المعلول إلى المقارن والمباين
فيرد عليه أن المقارنة بهذا المعنى
الابتناقي التأخر الذاتي المعتبر في المعلولية
والمظاهر أنه بنى هذا الكلام على أن
المعلول المقارن هو المحل وهو شخص
للمحال فيه على ما تحققت فأوكان الحال
من حيث الوجود الشخصي علة له لزم
سبق الشيء على نفسه ولا يخفى عليك
نه بعينه يرجع إلى المحال الذي سيذكره
الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه
محال آخر (قال المحاكات وقد فاتها
توجيه الاحوال) الظاهر أنهما
وجهها لفظ الاحوال على ما وجهه
صاحب المحاكات وكأنه لظهوره
لم يتعرض له قال في المتن فقد أتضح
أنه ليس للصورة أن يكون علة للهبولى
أوواسطة على الإطلاق أقول الشيخ
ذكر دليلين لإبطال كون الصورة علة
مطلقة للهبولى أحدهما يخص
بالعناصر لكنه عام يتناول نفى الواسطة
والألة المطلقة لأن حاصله أن الصورة
في العناصر يزول وتغيب أخرى
والإطلاق سواء كان في العلية أو الواسطة
أو الألة يتنافى الشركة والتعقيب وقد

الأربعة وبالسكون ما يقابلها وبالأول القريب أي الذي لا واسطة بينه
وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الأرضية لأن النفوس الأرضية
وهي النباتية والحيوانية تحرك أجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع
تلك الأجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت
تلك الأجسام أعضاء آلية فيكون بين النفوس والأجسام الحركة واسطة
هي طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الأقطار
على نسبة مخصوصة وألوان في الألوان من الخضرة والبياض إلى السواد
فيتحرك العناصر على تلك النسبة والألوان في تلك الألوان فالحركة انما هي
مستندة إلى العناصر والتأخر أولا وإلى النفس النباتية ثانيا وأما الكيفيات
فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكها
على ما فصلت في الكتب الطبيعية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك
الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ أولا اجاب بأن الميل ليس بمتوسط
بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المتحرك فان النفس تحرك
العناصر في الأقطار أو في الكيفيات بواسطة الطبائع وهي محركة ايضا
وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء فانه مبدأ لحركات
الآلات من الآجر والجص وغيرهما وكالتجار والصائغ فانهما مبدأ للحركة
الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبداى الصناعية لابد فيها
من الشعور فيكون اخص من المبادئ القسرية واعلم ان الحركه
القسرية انما تتم بامر من احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فاننا نعلم
بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه
والقاسر لا يتحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة
لا يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب
تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر
والالزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ
فالحاجة إلى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق
الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل على حتى سبقت الاوهام
العامية إلى ان البناء فاعل البناء مست الحاجة إلى الاحتراز عنه دفعا للوهم
واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في التعريف امران
الحرك وهو المبدأ والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق

أشار إلى تخصيصه بالعناصر بقوله الصورة التي بقا رن الهبولى إلى بدل وإلى تعميمه حيث ﴿ بالحرك ﴾
نفى الثلاثة هناك وثانيتها عام يتناول الإقلاق لكنه يخص بنى العلية المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به في آخر
الفصل حيث يخص نفيها بالتفريع على الدليل ووجه عدم اجرائه في نفى الألة المطلقة ان حاصل الدليل على

مأذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالشخص والعلية المطلقة هي العلية الفاعلية وكذا
الواسطة المطلقة اذا فسرت بمافسر به. الشارح اي الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بمافسر به الامام حيث
جعلها متاولا لآلة فظاهر ﴿ ١٥٧ ﴾ انه لم يلزم بما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحينئذ يظهر ان تفسير

الامام ليس بصواب بقى ههنا شيء
وهو انه لم يلزم من دليل الشيخ في
كون الصورة آلة مطلقة في الافلاك
اذ لدليل الثاني لم ينفع الآلية والدليل
الاول لا يجري في الافلاك والظاهر
ان طريق اثباته في الافلاك ماهر من
ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها
لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها
شريكه لا آلة مطلقة في العناصر ثبت
كونها شريكه لا آلة مطلقة في الافلاك
لعدم اختلاف الطبيعة النوعية
في الوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ
بعد اجراء الدليل الاول في العناصر
وههنا سر آخر اشارة الى اهمه
في الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندي
في تحقيق هذا الموضوع فقد اهمله
الشارحون وصاحب المحاكات نظر
الى ما يذكره الشيخ في فصل التذويب
حيث قال فيه يجب ان تلتطف من
نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه
صورة في تقدم لصورة هذه الحال
واعتمد الشارح هناك في نفي الآلية
المطلقة في الافلاك على ما تقدم
وما قسم على شرحه ليس فيه اشارة
الى ذلك وسجى لذلك زيادة توضيح
وتحقيق (قال المحاكات واو كان
بين ذلك فكيف يصبر بعد ذلك
مطلوبا) اقول ويضا ما لم يبين نفس
التقدم كيف يبين كيفته وبيان نفس
التقدم انما هو بابطال القسم

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير الفاسر ويمكن
ان يتعلق بالتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجمله هذا القيد
احتراز عن طبيعة المفسور فانها مبدأ للحركة القسرية وليس بمحرك
بالذات بل بالتسخير او في محرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار
وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه
بالعرض وان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واما ما كان
فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم
فانها وان كانت مبدأ فربما لحركته لانها ليست محركة له من هذه
الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها
طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه تحرك بالعرض فطبيعته مبدأ
للمحرك العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة
في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحرك او يسكن
فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شيء
او بلا توسطه فان كان بتوسط شيء كالنفس الارضية تحرك جسمها
بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون
ذلك المبدأ في الجسم المحرك اولا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس
بطبيعة وان كان في الجسم المحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات
او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المفسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن
لا بالذات بل بتسخير الفاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ للحركة بالذات
اي لا بحسب تسخير الفاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض
او لا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة النحاس فان مبدأ
الحركة في النحاس مبدأ للحركة النحاس بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه
الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم
اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية او لا او مبدأ الحركة العرضية او لا فقد انضح
من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة
بالعرض او مبدأ الحركة بالفاسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية
ولاشك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تم
سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوحدة التهج وعدم الارادة فخرج
النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الاربع واما ما ذكره بقوله فالاول فيرد عليه مثل ما اورد على الشارح فانه اذا بين التقديم بمجرد
ان كل بدلي لا بد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ فبقي انه انما يكون
المتعلق من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقديم كاجهه الشارح وكان اصل التقديم

مبنيًا على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفرغ الذي اوردته الشيخ بقوله
فمعقب البديل مقيم للمادة لا محالة بالبديل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان التلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا
معلولى علة واحدة وكانت علية الهوى للصورة ظاهرة اطلاق ١٥٨ و بطلان القسم الآخر سيجي

ثبت كون الصورة علة لها ولما بطل
كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت
كونها شريكاً لا محالة لكنه يتوجه
حينئذ ما ورد وما اوردناه ولو كان
المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه
المنع على ان معقب البديل مقيم للمادة
بالبديل اذ اللازم من عدم بقاء المادة
عند مفارقة الصورة وعدم تعقب
البديل استلزام الهوى للصورة
وامتناع انفكاكها عنها واما انها
متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم
وهذا ظاهر وايضاً لو كان معقب البديل
مقيماً للمادة بالبديل بالضرورة فلا حاجة
الى سائر المقدمات (قال المحكمات الثاني
ان الهوى لو كانت مقيمة للصورة
الى آخره) ا قوله في بحث لان المطلوب
بالدليلين نفي كون الهوى متقدماً
على الصورة على نحو كون الصورة
علة متقدمة على الهوى على ما صرح
به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة
لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي
كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل
على نفي كونها شريكاً لانه حال
هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة
علة مطلقة للهوى وصرح بذلك
بقوله فاذا قد حصل من ذلك صحة
كون كل واحدة منهما علة للآخرى
مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود
بهذا الدليل نفي تقدم والسبق عن
الهوى مطلقاً على ما هو الظاهر من
سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقاً

يخوجهما فتقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات ابنية وهي
الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالآراء واما في الكيف كما يتحرك
الثار في الالوان والنفس لاتفضل الحركات الابنية بواسطة طبائع الاجسام
فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصدود
ولهذا يحدث للطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان
تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة
فان اقل ما في الواسطة والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما يتحرك النفس
الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع
للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك ولا يخالف بين الطبائع وبين
نلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية
والكيفية لا بالقياس الى الحركات الابنية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت
بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اى المتحرك باذات لا بالعرض اما
على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة
في ستة اقسام ومبادئ الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا
الكلام نظر من وجوه احدها ان قسم الحركات غير حاضرة لخروج حركة
النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت
حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيه بل
فما يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى
القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة
لا على نهج واحد والبسيطة اما الارادة وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية
ولمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة
النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية
الحيوانية والاولى هي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة
لا على نهج واحد من غير ارادة هي النفس النباتية وهي الارادة هي النفس
الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها
ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة
طبعته اذ لا مخالفة بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة
فلا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يدفع الاشكال عن هذا
القسم الا بتخص ما في الشبهة قال الاجسام اما تحرك حركات ذاتية

عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة لم يثبت
المطلوب وهو بيان عدم انفكاك المسئلة اللهم الا ان يختار الثاني ويقال نفي اول كونها علة مطلقة للهوى وأشار
الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهوى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكاً للصورة كما ان الصورة

كانت شريكاً لعلتها لكن لا يظن عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المثلث وايضا على هذا يلغوا تقدم من ثقي كونها حلة مطلقة لبيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكات وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود) ١٥٩ اقول مراد الشارح على ما شرنا اليه سابقا ان الهبولي

قابلة محضة وليس شأنها سوى القبول وليس من شأنها الشراكة مع حلة الصورة واراد بالا عطاء الشراكة فيه (قال المحاكات اعترض الامام بان قوله معقب البدل بقيمة المادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيم) اقول لو بني هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة واما اصل تقدمها فانما يتبين بما سبق وبه سيحى فلم يتوجه هذا لانا لا ندعى ان كل بدل كان مقيما بل لما ثبت كون البدل متقدما وانه لم يكن حلة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ما سبق دليلا على تقدم الصورة من التلازم يجري ههنا قلت يتقدح جريان الدليل ههنا باختيار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعا لهما وعلته لوجودها لكن اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض والهبولي ولم يكن العلة من الهبولي لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة ثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ما يشير اليه فتأمل (قال الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تخصص الجسم عرض وهم

من قوى فيها هي مبادئ حركاتها واعمالها هي اما ان تحرك وتنهك بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فار لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون متفتنة التحريك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كاللحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسانية كاللبنات في تكونها ونشوها فانها تحرك بالارادة حركات الى جهات شتى تغربعا ونشعا بالاصول وتعرضا وتطويلا وان كان حركته بالارادة في الجملة فان لم يتفتن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تفتن فهي النفس الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكرنا ولا نقولنا ببدأ للحركة اي مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقى القيود على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعية ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخرى واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ للحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فغير ارادة وشهور هي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلية في الطبيعة لا محالة قوله (والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف لاقاثل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلان سلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضى الاشياء غير مختلف فان الحيوان لم طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضى الاشياء غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضى شيئا غير مختلف ولا يندفع

قد صرحوا بان الشخص من الاجزاء العقلية الموحدة مع النوع في العمل والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بالتشخص ما يدخل في هوية الشخص وهذا به وليس الشارح ممن قال بان الشخص الداخلى حقيقة الشخص نسبتا الى الشخص كنسبة للفصل الى النوع وهو

التغير الاعتباري المعارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صرح في تجريده بان الشخص من الامور
الاعتبارية لانه تسامح فاطلق العرض على المعارض الاعتباري والامر فيه سهل (قال المحاكات اذ لمعنى للصورة
الاحال يقيم وجود) لمحل اقول لو اعتبر في الصورة كونها مقيمة ١٦٠ * او جود المحل لم يكن الصورة

هذا لا اعتراض الا اذا جرى الكلام على الوجد الذي تغلث من الشفاء قوله
(هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي
شياء غير مختلفة) لاشك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمتكرر
الان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي
الاشياء غير مختلفة وحيث يكون الانتاج يتناقل الامام المقدمتان لا تتجان
ان الجسم البسيط لا يفعل الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية
يصدر عنها اشياء مختلفة وانث تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه لا تساج
من الشكل الاول وفي بعض المواضع ان منع الامام على المقدمة الثانية
وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجي
في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خلقت ونفسها لم يقتض
الامام معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقتضاء دائما
لا في وقت دون وقت او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور
لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينظم مع كبرى القياس المذكور قياسا
هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة
حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة
حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه
اشياء مختلفة ولاشيء ماله طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلاشيء
ماله قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهي مع قوانين الجسم البسيط ماله
طبيعة واحدة ينتج المطاوب وهذا كلام على سند المنع لا حاجة اليه فانه
لمالم يتوجه المنع لم يخرج الى دفع السند هكذا سندا توجيه هذا المقام
من الفضلاء حلة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف على ان يكون لازما
عاقبها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الان الفعل الذي
هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما ان له
طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

اليافوتية مثلا صورة لان البساط
العنصرية لا يحتاج اليها في اصل
وجوداتها بل في تمصاتها نوعا
ياقوتيا بل الحق ان المتغير في كون
الحال صورة احتياج المحل اليه اما
في الوجود واما في الحصول النوعي التركيبي
اي النوعية الحقيقية حتى لا ينقض
بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض
ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا
او صناعيا كما اسرير اقول يمكن
الجواب عن الشك الثاني للامام بان
عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح
ليس الشخص مركبا من الماهية
والشيء الذي يسمونه تشخصا كان
نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى
النوع بل حقيقة التشخص عندهم
ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض
في هوية الشخص وهوية الشخص
عندهم كان مركبا من تلك الاعراض
والنوع فتلك الاعراض مقيمة للجسم
والمادة في وجوداتها الشخصية
لانها داخلية فيها بهذا الاعتبار
وجزء الشيء مقيمة في وجوده ولكن
لا يلزم كونها صورا لان المتغير
في الصورة كون المحل شخصا ثم
يتحصل بها تحصيل نوعيا حقيقيا
اي يحصل من المجموع امر واحد
حقيقي وهذا يتحقق بين المادة والصورة
دون الجسم او المادة والاعراض فتأمل
جدا وقول صاحب المحاكات لا معنى

للصورة الاحال يقيم وجود المحل مبنى على هذا اي انها مقيمة لوجود المحل المتحصل بهذا لا يختلف
الحال لان الحال المتحصل داخل في المحل المتحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشك الامر في صور الموالي
على ما اوردنا (قال المحاكات واما الشارح فيعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) محل كلام الشارح الذي في

كل ليس على رفع الایجاب الكلى فلك ان فصله على السلب الكلى فانه كثيرا ما يستعمل للسلب الكلى بل هذا هو
الظاهر منه وقدمى مثله فتذكر (قال المحاكات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قد عرفت انه اراد بالقيام مع الآخر
مفهوم ما يحتاج الاحتياج ١٦١ والا ستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم

حسن المقابلة مع ان اطلاق المعية
على هذه المعنى غير متعارف (قال
المحاكات واما المتضايقان الحقيقيان
فلانهما معلولا علة واحدة) اقول
لا يذهب عليك ان كلام الشارح
حيث قال واما المتضايقان فليس كل
منهما ضبا عن الآخر الى قوله بل هما
ذاتان افاد شي ثالث كل واحد منهما
صفة بسبب الآخر صريح في انه حل
المتضايقين في كلام الامام على
معروض المتضايقين الحقيقين تارة
وعلى المتضايقين المشهورين اخرى
ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه
كيف ولا تلازم بين المعروضين بل انما
يتحقق التلازم بين العارضين وبين
مجموع العارض مع المعروض بالنسبة
الى المجموع الآخر والتأويل الذى
ذكره صاحب المحاكات
لا يلايم عبارة الشارح لكن لا يبعد
ان يكون مراد الشارح حتى لا يلزم
الخروج من النص ويرد عليه بمد
التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه
لا يكتفى للتلازم بهن صفتين احتياج
كل منهما الى معروض اخرى
اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل
واحدة من صفتين الى معروض اخرى
مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين
عن الاخرى بل اللازم منه استلزام
كل صفة لمعرض اخرى وان
اريد احتياج كل منهما الى معروض

لا يختلف وهى الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية
فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلي هذا قول الشارح
هذه نتيجة لقوله ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه
وان غير المقدمة الثانية بقوله وكلالة طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف
فهو ممنوع وانما يصدق اولها يمكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك
المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة
الكلية القائلة لاشي ماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام
الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لو كان فى الجسم البسيط مع الطبيعة
الواحدة قوة اخرى يخالفها كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون جسم بسيط
لاننا نقول ليس المراد من انقفاء تركيب القوى والطبائع ان لا يكون فى الجسم
البسيط طبائع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون فى النار طبيعة يقتضى حرارتها
طبيعة اخرى يقتضى برودتها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها
لمساواة اجزائها كلها فى جميع تلك الطبائع بل المراد ان لا يكون له اجزاء
مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم
الافعال الذاتية فى حـ الطبيعة على ما مر قوله (يريد بيان ان الجسم
لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو
حاصل فى مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك
السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى فان قلت اجزاء
العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع فى امكنتها حيث اتفقت
نظائر الجزء الهوائى ربما يتكفى فى جزء من مكان الهواء وربما يقع فى آخر اجيب
بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البساط فالجسم البسيط الكلى
يقتضى موضعا معينا وكلاما معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والركب البسيط
الكلى والركب وما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العنصر مادام
منفصلا عنه لا يكون فى المكان الطبيعى وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلى
وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا
وذلك ليس بطبيعى ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لا يصل بالكل
فلا يبقى جزء مادام جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لا حاجة حينئذ
الى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ثم النقض بالتركيبات الواقعة فى امكنة
هى اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء آخر مع ان نسبتها الى جميع تلك

الاخرى من حيث هو معروض ٢١ الاخرى يلزم العلية بين المتضايقين مع انه كان دورا ايضا
(قال المحاكات على ان النقض لا ينحصر فى المتضايقين بل هو لازم للنقض ما) اقول يمكن دفع النقض بما ذكره
الشارح من التعميم فى العليتين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكتفى للتلازم فليكتف

أحتاج كل منهما في صفة الى ذات الآخر فهنا يحتاج قضية الاصل في كونها اصلا الى ذات الاخرى التي هي العكس
والاخرى تحتاج في صفة العكس الى ذات الاصل نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يمكن في تحقق
التلازم والالزام بينهما بين كل امرين لذلك امرين يتحقق بينهما ١٦٢ التباين او التساوي او العموم

والخصوص المطلق او من وجهه وحيد
يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا
كلام اشيرنا اليه لكن الشناعة عند
هذا التعميم صار اشد فتأمل (قال
المحاكمات جواب سؤال قد مناه الخ)
اقول ما ذكره في جواب نقض الامام
من التعميم في العلية كان جوابا عن هذا
السؤال بل هذا السؤال كان ما له
النقض المذكور بل الحق ان يقال
مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا
في بيان العلية بين المتضايفين حيث
عمم في العلية المتبصرة في التلازم ان العلية
التي بين المتضايفين ليست معينة محضة
لا احتياج بينهما اصلا حتى يتأني التلازم
فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج
في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على
تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب
الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله
بل هي معينة عقلية اه وتقريره ما ذكره
صاحب المحاكمات ويرد عليه انه لا شك
ان بين المتضايفين كما يتحقق بالتلازم
باعتبار التعقل يتحقق التلازم باعتبار
الوجود ايضا فالحق التردد والتفصيل
على ما اشيرنا اليه (قال المحاكمات
ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج
في الوجود لا يتأني الاستثناء بحسب
الماهية) اقول الظاهر نظر الى ما سبق
انه اراد بالاستثناء بحسب الماهية
الاستثناء بحسب الوجود المطلق فصار
الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهوي
الخارجي في وجودها ومستغنى عنها بل

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله
الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابهيا في جميع الاجسام المركبة بل في البسائط
فتقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيها
ولا يتأني هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط
زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلى وطباعه فهو
عطف تفسيري وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما
لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم او فرض خلوه عن
جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد
ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر
بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كما
للكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير
ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حله الامام عليه لانه ما يقضي به
تأثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل معن عن ذكر الوضع حيث لا بد ان الشكل
هيئة الحد ود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم
بعد الوضع اقول الامام وان حل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة
الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود
امر في الخارج وايضا السؤال وارد على الموضوع لانه انما يحصل من خارج
فانه السطح الباطن للمحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى طبائع الجسم واما
اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لا غاية ان اعتبار الوضع
سابق على اعتبار الشكل بل غاية ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر
المعلول لم يغن عن ذكر العلة قوله (ولو كان الطباع مبدأ لهما او وجوبهما
زال عند زوالهما) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة لفاعلية والفاعل لا يستلزم
المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم او اريد بالمبدأ العلة
النامة ظهر الفرق فان العلة النامة للاستيعاب والاستغناء لا يستلزم
الا الاستغناء لا اثر فالعلة النامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون
بطلقون المبدأ على العلة النامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والاولى
ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لا حتمل ان يسبق الى الوهم امتناع
تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيعاب قوله (واعلم ان الجسم اما بسيط)

جزءه له بحسب الوجود المطلق وبالحققة يكون عليتها الهوي وتقدم عليها باعتبار الوجود البسيط
الذهني وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجي فيقتضي علية احدهما الاخرى بحسب الوجود
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني واما حل الكلام على ان الصورة عليتها الهوي باعتبار الماهية من حيث هي من دون

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال من التخصيص بل الحق في جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى
 المحل في الوجود والتشخيص وما وقع في كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة في الوجود الى الهيولى
 فانما المراد منه الاحتياج ﴿ ١٦٣ ﴾ في الوجود الشخصى من حيث انه شخص وبالحقيقة يرجع الى الاحتياج

في الشخص لا في اصل الوجود واللازم
 تقدم وجود الصورة على تشخيصها
 فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب
 النقص (قال المحاكات فكان مستدركا
 في الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الاراد
 اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على
 بيان معروض هذا التحوّل من التقدم
 فذكره ليس مستدركا (قال المحاكات
 لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على)
 اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد
 الشخصى والواحد بالمعنى العام
 فلا يصلح ان يكون فاعلا للهوى
 الواحد بالعدد قلت ضم الكل
 الى الشخص يفيد الشخصية مثلا
 زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا
 (قال المحاكات ولو حللنا العلة كذلك
 على الفاعلية لم ينحصر القسم
 الثالث) اقول وايضا حصر
 المتلازمين في ان يكون احدهما
 علة فاعلية الاخر او كونا معلولى
 فاعل واحد ممنوع (قال المحاكات وقوله
 من وجه في قوله وحيث يكون السبب
 الى آخره) اقول فائدة لفظ من
 وجه ان هذا السبب وهو العقل
 كان داخلا في المعين من وجه وكان
 سببا اصلا للهوى من وجه آخر بناء
 على انه السبب الموجد للهوى
 عندهم فله جهتا عليّة بالترتبة الى
 الهوى (قال المحاكات فيقال لانهم لزوم
 التسلسل بل تشخيص المادة بالصورة)

البسيط لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة
 واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضى شيئا مختلفا واما جزء البسيط فكانه جزء
 مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفقور او الخلاء
 وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل
 لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس من مكان
 الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان
 وهو مقابل للاحداث وعلى ما يغاير التكوين والاحداث معا فان الابداع
 اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او فاعل لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان
 مسبوقا بزمان فهو الاحداث والافهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة
 وزمان كالاجسام المحدثه والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان
 كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل
 محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع
 فيه نظر اما اول فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم
 فلا زمان الا بوجود في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يتمكن
 في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب
 خلوه مكانه الاول ممنوع وانما يخلو لولم يخلل الجسم الذى حداليه واما ان مكان
 المركب ما يقتضى غاب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع
 ايضا بل وان يكون الصورة النوعية اتي المركب مقتضية لحصوله في مكان
 المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل
 الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث
 فاتفق وجوده فيه لانه اذا لم يقلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة
 جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد في احدى
 النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجيم وحيث يكون الضمير في عنه يرجع
 الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه
 متساوية كمتساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل
 لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق
 طبيعى وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالحاء فلا يعود الضمير
 الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان مجاذبات اجزاء المركب
 متساوية فلا بد ان يقال عنه لانه لان المركب منشأ المجاذبات لان المجاذبات

اقول هذا الجواب ليس بحرر لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص
 بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعماء ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا
 يحتمل اشخاص بل كل نوع منها فخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العناصر فلا فيها انما

تعدد وتكثر بالأعراض نعتدداً بخصيصتها لأشخاصها وأما أن تشخصها بالصورة أو بأمر آخر فلا
 دخل له في الجواب بل الأقرب بأصولهم أن شخص المادة هو ماهيتها المحصورة في شخصها (قال الشارح
 الأولى أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهوى ﴿ ١٦٤ ﴾ إلى آخره) أقول هذا

مختص بالناصر إذا لما كانت هوى
 كل فلك مخالفاً لهوى فلك آخر
 بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة
 فيها إلى ماهيات هوياتها المخصوصة
 وصورها المخصصة لا يمكن مفارقتها
 لتلك الماهيات المخصوصة خصوصاً
 نوعياً وبها في الناصر أن الهوى
 في جميع الناصر شخص واحد
 وتكثر وتعدد على سبيل الشخص
 وليس لها تشخصات متعددة بل
 لها شخص واحد بالذات وههنا
 باختلاف أفراد الصور وأشخاصها
 إنما هو باعتبار هذا التكثر التخصيصي
 وذلك التكثر مستند إلى الأعراض
 المتعاقبة الواردة عليها بمقارنات الصور
 المتعاقبة فهذه الصورة إنما يكون هذه
 الصورة بهذه الحصة من هذا الشخص
 للهوى فالتعين الشخصي للهوى فالتعين
 الشخصي للهوى لا يكفي في تشخص
 الصورة وهذا بل لا بد معه
 من تعين زائد هو التعين التخصيصي
 فكيف يكفي فيه ماهية الهوى من حيث
 هي وأما هذبة الهوى فلما اجتمعت
 تلك الصور المتعددة فيمكن أن يقال
 إنها مستندة إلى طبيعة الصورة (قال
 المحاكات لئلا نقول ليس المراد بكونها
 مخصصة إلى قوله بل كونها حالة
 في الهوى بشخصها لازم لها بنوعها)
 أقول ما ل هذا الكلام إلى نفي كون
 الصورة لها عليّة ومدخلية في تشخص

مجاوزة عن المركب قوله (شرح في الشكل) المدعى أن الجسم
 البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الأجسام والطبيعة في الجسم
 البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون إلا متشابهاً
 فيكون شكله مستديراً لأن الشكل المضاع مختلف يكون جانب منه سطعاً وآخر
 خطاً وآخر نقطة وفيه نظر لا نالنا أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
 لا بد أن يكون متشابهاً ولم لا يجوز أن يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها
 بحسبها في مادة واحدة أفعال مختلفة والثابت أن الواحد من حيث أنه
 واحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم أنه أورد على الدليل معارضة وفاء ما المعارضة
 واليهما إشارة له فإن قيل إن الأما كن المختلفة فتقررهما أن البساط لا يجوز
 أن يشترك في الشكل المستدير لأن اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها
 في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة وإجاب
 بأن اختلاف المعاولات يستلزم اختلاف العلل وأما اتحاد المعاولات فلا يستلزم
 اتحاد الملة فإن تباين الوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فإن قيل
 الاشتراك في العلل أذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الأولى لا يستلزم
 اختلاف العلة فحينئذ يمكن استناد الشكل إلى الجسمية المشتركة كما يمكن
 استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق إلى أن الشكل
 طبيعي إجاب بأن عروض الاسكال الممينة باعتبار عروضها تدوير وعروض
 المقادير مستند إلى الطبيع فلا بد من استناد الأشكال إليها نعم الشكل المطلق
 يمكن أن يستند إلى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بأزاء الجسم المطلق
 والمعين بأزاء خصوصية الجسم أعني الصورة النوعية وأما النقض وإشارته
 بقوله ولقائل أن يقول فقررره أن أجزاء الأرض بسيطة وهي ليست مستديرة
 الشكل والجواب أن شكل أجزاء الأرض ليس شكلاً طبيعياً بل قسرياً والكلام
 في الأشكال الطبيعية فإن قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها
 وجب أن يعود إلى الاستدارة إجاب بأن بيوتها مانعة من العود فإن قلت
 لو كانت البيوت مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الأجزاء
 الأرضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصوله
 ومن البين استحالة ذلك إجاب بأن المنع بالعرض وهو حائر قوله (واعترض
 الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الأولى أن لا نسلم
 أن الشكل مقتضى طبيعة الجسم فإن الفلك عندكم لا يقتضي وضعاً معيناً مع أنه

الهوى حقيقة وإلى أن إطلاق الشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من العسف لا يخلو
 والحق على ما شرنا إليه أن مراد الشيخ في هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك أن الصورة كما كانت
 شريكاً للمفارق في فيضان الوجود على الهوى فكذلك كانت شريكاً في فيضان الشخص عليها فتأمل (قال المحاكات

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل (اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شيء الى شيء يتوقف
على وجود الطرفين في طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية في العقل فقط لم يقض
الوجود كل واحد منهما ١٦٥ في العقل وهو كذلك لا وجود هما في الخارج وهذا بخلاف انضمام

الصورة الى الهيولى فانه في الخارج
فيقتضى وجود الطرفين فيه (قال
الشارح والاولان باطلاق الامر)
اقول قد مررت الاشارة الى ان مامر
من الدليلين على ما فسرهما الشارح
لا يجري احدهما في الفلكيات ولا يجري
الآخر في نفي الالية فتذكر (قال
المحسبات فتقول اراد الوضع
في تعريف الكميات دال على ان المراد به
فصل الكم الاظهر ان يحمل الوضع
على معنى القبول للاشارة الحسية
حتى يكون الوضع في التعريفات
اشبه للسطح والخط والنقطة بمعنى
واحد وكان احترازا عن الزمان
كما ان في تعريف النقطة احترازا
عن الجوهر المفارق البسيط
(قال المحسبات وتصور الشيء انما
يتوقف على تصور الاجزاء العقلية
لا تصور الاجزاء الوجودية) اقول
فيه بحث اذ لاشك ان المركبات
الخارجية اذا اريد معرفة كنهها
من حيث انها في الخارج كان يحسب
تحديد هابا لاجزاء الخارجية لحقيقة
الانسان في الخارج ليس الا النفس
والبدن وفي الذهن هو الحيوان
الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة
المشرقية بان التحديد قد يكون
بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل
المعتبر بين الحد والمحدود انما هو بين
مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء الحد

لا يتخلو وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلا معيناً وموضعا
معيناً مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم
بالضرورة انه مكانا معيناً وشكلاً معيناً فيكون المكان المعين والشكل المعين
من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم ان يكون
له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والوضع
المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما لشكل فلان لزومه للجسم موقوف
على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون
متناهياً وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضا بالذات
واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحواس فيالميل لا حظ حاوية لا يقتضى
بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضى له بالمكان وهذا قد مر
مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما ولا
فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل وللمتممين
شكل مختلف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نفرة فيهما تدويرا وكوكبا والفلك
شكل وللنفرة شكل آخر وللدويرا والكوكب شكل آخر مختلف له فهذه
الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء
من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دائما والالزم التعطيل
في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان
قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال
التدوير والنفرة والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة
ولا محذور فيه فتقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت
مستديرة وقوله متممات الافلاك والنفرة مخالفة لما يقتضيه الاستدانة ليس
معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها
مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذي للفلك والجواب
ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور
والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل
للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فرزت
منه كرة اخرى هي خارج المركز والتدوير او الكوكب فحصل له اشكال
مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد
او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الخضر

والحدود ولا شك ان مجموع اجزاء الشيء عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشيء انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور
الشيء على ما هو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشيء

بالكنه العقلي لا يفتي عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التضور بالحقيقة الخارجية لا يفتي عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل
(قال المحاكات لما كان العروض بعد عروض آخر) ولو قال الشارح إضافة المعارض الى المعارض لا يتقدم على العروض
لا دفع النقص بالعروض (قال المحاكات وهذا الجواب انما يتم ﴿ ١٦٦ ﴾ لو كان الامكان امرا اعتباريا)

فان من الجائز ان يتصل صورة كائنية ببعض البسائط في الفطرة الاولى
لاسباب تعود الى العقول العاملة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لأمور
تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمية هي التي لا تفارق الى
دل اما انها لا تفارق أصلا كالصورة الفلكية وانها تفارق بلا بدل كالصورة
الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بيد الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل
التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقى ههنا
اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي
ولا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج
تختص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان
نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطابع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء
الجسم قوة وجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين
كان فيه تركيب قوتين وههنا تعللوا بالخارج قوة ليست
في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب
قوى والاخر ان الجواب عن النقص لا بد ان يكون بحيث لا يرد على
اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة
مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها
مبادئ افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل
صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تأثيرها فلا يقتضي الاشكال المستدير والاخر ان الصورة التي تتعاق
بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج
والمتمم افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية
صورة الفلك الكلي النوعية كما نس عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى
فيلزم تمام افراد المبدع وقد صرحوا بحوب انحصار المبدع في شخصه
فان قلت هذا اسؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة
الفلك بل فيه صورة اخرى وحيتئذ تتوقف نوعيته على صورتين لا محالة
فنقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

اذ حيتئذ ما لم يعرض الامكان لم يتحقق
فلم يتحقق اختلاف الاعراض للزم
منه اختلاف المعارضات فتأمل (قال
المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا
الهيولى) المستفاد منه ان تداخل الجواهر
انما يستحيل لانه يستلزم تداخل
الابعاد والمقادير فتداخل الاجزاء التي
لا تجري لا يمنع لعدم بعديتها
ومقداريتها الا ان يقال يتحقق
المقدرة فيها مقدارية غير متقسمة
كما مررنا الاشارة اليه في بحث ابطال تركيب
الاجسام من الاجزاء التي لا تجري
اويا ول كلام الشيخ الى ان ليس
سبب امتناع التداخل كون الشيء هيولى
او صورة وان اقتضى كون الشيء جوهرا
ذلك (قال الشارح قال الفاضل الشارح
يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره)
اقول هذا التعريف بظهوره انما ينطبق
على الخلاء الذي يقابل للماء والظاهر
اراد دليل الشيخ بطل الخلاء بمعنى البعد
المجرد الموهوم سواء كان خاليا او مملوا
وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها
في اوضاعها تارة بحيث يسع في بينهما
اجسام محدودة الخ ربما يوجد ما ذكرناه
وقد اهل الشارح بياه وحصر اثبات
قبول الزيادة والنقصان في البعد افرض
الاجسام متباعدة ومتقاربة والظاهر
ان يبين ذلك لفرض الاجسام العظيمة
والصغيرة فيها حتى يتقدر الخلاء بتقديرها
فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة
لما ذكره الشارح فتأمل (قال المحاكات

وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا ﴿ وان ﴾
مفطورا منطور فيه (قد اختلف بعض المحققين بان كلام الشارح ارادوا احد على الامام لا يراد ان وقد يند بقوله ولا يتناول
الذي لا يتناهي واما انه يسمى بالبعد المفسطور فالمراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء ما دفع النقص بالبعد

الغير المتناهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلائق بين ان النزاع في المتناهي منه وهذا كما ان الجسم المطلق عرف ثم اطل قسم منه وهو الغير المتناهي (قال المحاكات والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية) اقول ليس كذلك ١٦٧ ✦ بل امتناع التداخل الذي مر هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا

لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فظهر منه ان امتناع التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على ما فصله الشارح واما كونها جسمانية فلست لها مدخل في الامتناع المذكور فاعلم (قال المحاكات كما ان الخط والسطح امران يعرضان النهايات) اقول لا ينبغي فساد كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضهما بهما (قال المحاكات وهذا القياس مصادرة على المطلوب) اقول وايضا يلزم لمية الشيء لنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قال الاشارة الحديثة فلا بد ان يكون المراد تناول الاشارة لها اقول تناول الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان الوضع حلة لها ولما لها على ما ذكره الشارح والوضع بمعنى قول الاشارة الحسية يلزم لمية الشيء لنفسه وايضا على هذا التوجيه لابد من ارتكاب تجاوز في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكات (قال المحاكات وهذا الجواب ليس بنام ولا مطابق للمتن) اقول مراد الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان تخصيصها بالحركة التي الى الجهة وصولا او قربا منها لا تحصيلها

وان توقفت كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بعطفا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقص بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف النقص فهذا الاختلاف ليس يقسرى عندهم بل طبيعي فيختلف فكل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نفرة ترتكز فيها الكوكب وتلك النفرة في جانب من الفلك دون جانب فمما علمت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابهها واعلم الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف النقص ونفرة الفلك لا يفرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط * والطريق الثالث النقص بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لا شكل الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فعملها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كالحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محال واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لأم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعملها في واحد وكذلك لانها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم قوله (برديات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفلى وهو الثقل ومحرك الجسم اما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسم يحدث ميلا في القصور فيحركه فان لم يلزم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم فيحركه بحسبها وسبب

كما ذكره صاحب المحاكات ليعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة اينية حتى يكون مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقته المقام وحقيقة المراد (قال المحاكات * لفظ الثاني * في الجهات والاجسام باعتبار الجهات اما بمحدود الجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تبدل هي الفوق وال التحت ومحدودتين الاجسام

واحدا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقا ومحدد بها الاجسام المتكررة ولما كان الكلام في مطلق الجهات اثبت لها اجساما (قال المحاكات واشار الشارح في اثناء بيانه) الظاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح في صدد بيان الاعتبار الخاصي لكنه اخذ فيه الاعتبار العمومي للتنبيه * ١٦٨ * على ان الاعتبار الخاصي

يشتمل على الاعتبار العمومي حتى تتميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هي فرض الابعاد الثلاثة على النحو المذكور ولا يابث على حل كلامه على الاراد على ما نقله الامام عن الشفاء حتى يراد عليه الايراد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضاعفات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح في ان المراد بالمضلع ما يتناول المضلعات السطحية (قال المحاكات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لا يحتمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما في غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كناية دي عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشيء ذي الجهة فجهة الشيء طرف امتداد ذلك الشيء واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هي اطراف المثلث وهذا محمل لطيف لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان ممما في نفسه فأمل وبه هذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمي لا الطبيعي

احتماج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهما مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا يتخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ منه وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة ويطؤ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة ويطؤ باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس يقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منهما بل الحركة بعينها لا يحس بهما ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان للحركة لانهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خير بان هاتين الفضايتين اللتين وردا الاعتراض عليهما مستدركتان لاحاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وبتوضيح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير وفي الخلخل والتكاثف كما ان شبر من الجدي يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من الماء او في الاندماج والانتفاش كشر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرفة الماء ومخلطته

والسطح ليس طرفا لامتدادها حينئذ بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع المثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لجهة فليأمل (قال المحاكات واما انه طرف الامتداد الخطي فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره في بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التي عمر نقطة لان ذلك ليس

سندا على الامام لانه كلام من يف عنده (قال المحاكات ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط) بمنوع
والسند ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطي على ما هو المشهور (قال المحاكات والام ينقلب اليمين يسارا واليسار
يمينا بمجرد تبدل الجانب * ١٦٩ * القوي والضعيف في النادر) اقول مراده بتبدل الجانب القوي بضعيفا

وبالعكس ليس تبدل نفسه بان صار
ما هو قوى بضعيفا بل تبدله باعقباس
الى الوجه بان صار ما هو في الجانب
القوى منه بحسب الغالب في الجانب
الضعيف منه اي صار نسبة اليمين
اليه النسبة التي كانت للشمال اليه
وحل الكلام على انه فرض الوجه
في الموضوع الذي هو الآن خلف
الرأس مع فرض ان الجانب القوي
صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان
الفرض الاخر مستدرك اذ يكفي
الفرض الاول ولا يكفي الفرض الثاني
اذا مدار بان الغالب لا النادر نعم يمكن فرض
آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان
يفرض ما هو القوي بحسب الغالب
هو الذي الآن هو الضعيف في الغالب
على ما اشار اليه الشريف قدس سره
في الحاشية (قال المحاكات وكأن هذا
الكلام اعتراض على الشيخ) اقول
لو حله على الاعتراض لصار كلاما
ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء
كلام الشيخ على التفسير الثاني للغرض
والبحث فالاول ان يحمل الكلام على
التحقيق والتفصيل واقول حينئذ المراد
بالولاء هو القرب على ما هو المتبادر الشايع
في استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول
ما يلي رأس كل شخص بهذا المعنى ليس
الا السماء وما يلي قدم كل متمكن هو
المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس
كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز

فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف
اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له
من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يتناول
وبعباره اخرى لولم يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة
للشدة والضعف لم يجوز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه
قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة واما
استناده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الساخنة والخارجة لانا
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المساعدة
على انه لا بد من امر آخر متوسط فلان انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك
فقول ليس المقصود في هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهى الوجود
ومحسوس ومن البين الواضح ان له دخلا في حركة الجسم فانا نحس
بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء
ونعلم بالضرورة انه يقتضى صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل
بالنبيه بل المراد ان يبين لما احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل
وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى
ذلك وغاية توجيهاه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف
والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة
لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اول الميل وهو قار الذات
قابل للشدة والضعف فتناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف
وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة
بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله (وهذا الامر محسوس في الحركة
الاينية) الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال
الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفلى ولاقاء اليد في مسافة حركته
فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك لتأثير مجرد ملاقات الحجر لليد
اذ لا معنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر
ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر
على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة * ٢٢ * الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النحو الطبيعي والحاصل ان
اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو الطبيعي وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعي
هو التحت وحينئذ لا يتبدل الجهتان بالتفسير الاول ايضا (قال المحاكات والالكان قدم الشخص الآخر لو فرض ضيقا

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذى الجهة بالنسبة الى الجهة لا تبدل ولا تتغير اذا تحركت الى سمت جهتها .
فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الاخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير
ولا تبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا القرض غير ١٧٠ * طبيعية فعلم ان النسبة

التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن
ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية
لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج
واحد اذ تمامع ان حركة قدم هذا الشخص
الى سمت هذا النصف من السماء بعضها
هبوط وهي الحركة الى المركز وبعضها
صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان
قوله فيما يلينا مستدركا) توضيحه
ان قيد فيما يلينا في المشبه به هو المقصود
بالافادة لان القيد في الكلام المشتل
عليه هو المقصود بالكلام على
ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات
في المشبه به من حيث انه مشبه به هو
هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا
اي تشبيه اليين والشمال لا فيما يلينا
باليين والشمال فيما يلينا (قال المحاكات
قلولان الفوق والنحت جهتان متميزتان
بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام
متوجها الى احديهما بالطبع) اقول
لا يذهب عليك ان مجرد كون بعض
الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع
والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت
التمايز بين الجهتين بالطبع ما لم يلاحظ
معه مقدمة اخرى هي ان التوجه
الى احديهما هاربة عن الاخرى او
ان التوجه الى احديهما لم يتوجه
الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل
على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام
الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل
مغن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين

الحرفان المؤثر والكاسر ليس بسطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل
والى ذلك اشار بقوله وبحس الممانع واما في حال عدم الحركة فكما
يجسد الانسان في الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار
بقوله وان تمكن من المع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم
عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها
انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الممانع من منع الحركة واما الاحساس
بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصي الشارح الاشارة
الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بارواية الثانية وقوله الا فيما يضعف
ذلك فيد على الرواية الاولى استثناء من قوله وان يتمكن من المنع وعلى الرواية
الثانية من قوله وبحس الممانع وتقدير الكلام حينئذ ان الممانع يحس بالميل
مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان
الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يغوت عن الحس ادراكه فان قلت
لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة
في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة
علم بالضرورة انه مقتضى الحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) لئلا يكون سببا قريبا للحركة بوجه ما
وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم
الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة
الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل
الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى
آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه بمنع ان تحرك
جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجهها
آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي العلولات يستلزم تنافي العلل فيثبت
بمنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما
يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة
وانه محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته
فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة
حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسمه

متميزان غاية التمايز (قال المحاكات يكون الاخر غاية البعد عنه) اقول اي غاية البعد الموجود لانه
لا يتصور ولا يتوهم ما هو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا
المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره اطول مما كان (قال المحاكات المحاضرة

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا مشربانه جعل التشابه في كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا
اي لكل واحد منهما على ما فطره الشارح وسجي تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا
لا يلام ما ذكره اولاي ١٧١ ملاء لا اختلاف فيه اصلالاته طاهر في جعله صفة للملاء فقط والعذر

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء
يعرف بالمقايضة مشترك بين كلام
الشارح وكلامه (قال المحاكات فلا
يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا
بل باحدهما لامن حيث انه واحد)
اقول لا يذهب عليك ان بمجرد ابطال
تحديد الجهتين بجسمين احدهما
محيط بالآخر لا يلزم ان يكون تحدد
الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه
واحد ما لم يثبت عدم تحدد هما
بالتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون
تحديد الجهتين بجسمين يكون احدهما
محيطا بالآخر بل اما بجسم واحد
لا من حيث انه واحد واما بجسمين
متباينين (قال المحاكات لانا نقول
قد عرفت ان جهة الفوق والتحت
متقابلتان الخ) تحرير الجواب
عند هذا الاصل اما من النظر
في التوجيه الاول فبان نختار الشق
الاول ونقول سواء كانت الابعاد
المروضة يحتاج الى محدد اول
يحتاج لابد ان ينتهي المنتد من
احديهما الى الاخرى بحيث لا يتجاوز
عنهما وفي صورة التباين لاشك ان
المنتد من احديهما يتجاوز عن
الاخرى وفيه بحث لانه ان اريد
انه لابد ان يكون كل بعد فرض
من احديهما متبعا الى الاخرى
بحيث لا يتصور ولا توهم التجاوز
عنهما فذلك مما لم يثبت فيما مر بل

فالم نصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يحرك بالقسر واذا صارت
مقهورة حدث فيه ميل قسري فانه عدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم
الى جهة القسري ثم يأخذ الميل القسري في التناقض والضعف بحسب
معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى
ان يعادل الطبيعة الميل القسري وحينئذ يعدم الميل القسري فهناك يسكن
الجسم زمانا لوجوب تخال لسكرين الحركتين المساعدة والهابطة
ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا وزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي
فان قلت سكوت الجسم ليس بلازم وانما يلزم اوله يمكن المعادلة بين الطبيعة
والميل القسري آنية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكوت قطع فقول سيثبت
هذا ببرهان في النمط السادس قبل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث
فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف فينتج نوع منه ويوجد نوع آخر اضعف
الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فكل هذه الانواع صادرة
عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي
ان يكون انواع الميول للقسرية صادرة عن الفياض الا انه قد تطلق على المعد
النام انه فاعل فلما كان لقاسر اعداد الجسم لتحديث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر
احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية في الطبيعة فذلك طاهر وشبه النقاوم
المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة
المرضية في الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة
وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره
قوله (كما يقال لولا اجتماع الميولين) اخرج من جوز اجتماع ميولين مختلفين
في جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمي احديهما
قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوى اسرع من صعود
الآخر فلما يعدم الميل الطبيعي يحدث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري
في الحجرين فلزم ان ينحرفا حركة متساوية والجواب ان المعاق هو مبدأ الميل
الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبر بالحركة
القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لا ان الميل اكثر وايضا المعاق
الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف فجازان يعوقه عن الحركة بخلاف
الحجر الاخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك
ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فالولا اجتماع الميولين

لم يكن مطابقا للواقع على ما مر من الاشارة اليه اذا بعد المنتد من المركز توهم تجاوز عن المحيط اللهم
الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ
صححة الابتزاع كما يمكن في الملاء بل فرض البعد فيما وراء الفلك كفرضه في الجردات وحينئذ يقول من قال

بان محدد الجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامكان فرض تجاوز البعد المتعدد من احد بهما من
الاخرى فرضا مطا بقابل عنده ليس هذا الا مثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال يكفي
في الجواب كون احد بهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام ﴿ ١٧٢ ﴾ على كون كل واحد

منهما غاية البعد عن الاخرى اذ حيثئذ
نقول ليس شئ من المتباينين بغاية
البعد عن الاخرى لامع انه لا بد ان يكون
احد بهما هو التخت غاية البعد عن
الاخرى وهي المحيط واما عن النظر
في التوجيه الثاني فبان تخار الاول ايضا
ونقول على هذا الاصل يكون التخت
جميع الابعاد من الفوق ثم اقول لو ثبت
ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة
من احد بهما ينتهي الى الاخرى ثبت
كون احد بهما محيطا بالاخرى لان
ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة
فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى
(قال المحاكات فان تحدد جميع ابعاده
بالجسم الاخر كان محيطا) اقول صحة
الكلام واستقامته يقتضي ان يكون المعنى
كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن
الملائم لمابعده حيث قال الجسم واحد
محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى
كالجسم الاخر محيطا بالاول وهذا
فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو
المحيط وبما ذكرنا ظهر ان قوله بجسم
واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية
توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب
المركز والجسم الذي فرضه اولاه والذي
يحدد المركز به بان يكون المركز في ثخته
او جوفه وبالجسم الاخر يا يحدد به
الفوق وهو المراد اذ بجهة البعد وحيثئذ
ينطبق الجميع لكن لا يخفى ما فيه من مخالفة
سابقه ولا حقه اذ جهة القرب فيها

المساويين فيه لما تعاد لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا اجتماع الميادين
بل لا تنفصا الميادين فان كل واحدة من التوتين لو انفردت احدثت
في الحل ميلا واذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يترك الحل اصلا
قوله (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل)
لار ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان
لان الميل الى الحيز الطبيعي طائفه وطائفة الحاصل محال والثاني كذلك
والامكان المطالب بالطبع مهور وباعته بالطبع وفي نقل جواب الامام سمعناه
قال الحيز ان يكون في موضعه الطبيعي او كازمر كرقلة منطبقا على مركز
العالم وهذا هو جواب الشارح وجلة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض
ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء
والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل مالو حل
الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض
المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحثية - حتى يكون مكانه جزء
مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا قوله (وكلما كانت الحركة بلابل القسري)
قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميادين المختلفين في الجسم
الواحد لان البطو في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي بجامعه
لا محالة لكن المراد بميل الميل الطبيعي على ما قرره الشارح قوله (يريد بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض
في بيان البرهان اثباتا اربعة البحث الاول على حركة فلها ثلثة اشياء زمان
ومسافة وحد من السرعة والبطو وكل حركتين متفتتين في واحد من هذه
الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب
اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني
سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد
من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع
اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا
اختلف الباقيان فمعرض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يعرض
للتحقيق وهو كثيرا الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا
في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفتتين في السرعة
والبطو مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتتين في المسافة مختلفتين في الباقيين
او تكونا متفتتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطو واختلفتا

هي الفوق والبعد هي التخت (قال المحاكات فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب) لا يخفى عليك ﴿ في ﴾
انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما ثبت كون المحدد للجهتين جسما واحدا محيطا بجهة التخت وليس
في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدهوى بل ثبت كروية بته يسططه على ما سيجي فتأمل ولما انه

لم يثبت بما ذكر كرويته فلاته يجوز ان يكون يضيأ بل مضاعفا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التخت غاية البعد
عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد
واحد من الاجزاء ﴿ ١٧٣ ﴾ فذلك لا يتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء الآخر

من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع
من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور
ابعد من المجموع غيره فذلك يتصور
في غيرها من الاشكال اذا النقطة
المفروضة فيها التي يتساوى كل خطين
خارجين منها الى المحيط ممتدين الى نقطتين
متقابلتين من المحيط بل المتصلين على
الاستقامة وهي غاية البعد عن المجموع
واقول الذي يدفع هذا الاشكال ان يقال
لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة
من كل جانب من التخت الى جهة الفوق
الذي هو المحيط والحركات الطبيعية
انما كانت في مسافات هي اقرب
الطرق الى المحيط الذي هو مطلوب
تلك الاجسام فلو كان المحدد مضاعفا
مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى
النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور
الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء
البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات
الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب
من التخت (قال المحققون) لانه
اراد اثبات محدد الجهات على تقدير
تناهي الابعاد (الح) قال
قدس سره لا يقال قد سبق
ان تنهى الابعاد من مبادئ اثبات
المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم
يكن لها اطراف وحدود لم يكن ثم
محدد في التلا من تناف لانقول
لامتاف لجواز ان يكون لاثبات المحدد
دليل يتوقف على التناهي والاخر

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللآخرى مسافة
قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان
الطويل الى زمان القصر لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها
اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا
في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة
اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان
بازاء السرعة وطوله بآراء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اية احد المقدارين
المتجانسين من الآخر والحركة كما بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان
ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية
وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان
القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة
الى البطيئة كنسبة زمان القصر الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان
واختلفتا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة
قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول
قطعا وكمية الحركة مختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول
المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء
البطوء وقوله المتحرك في الاقسام الثلاثة اهم من ان يكون واحدا او متعددا
وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين
* البحث الك في ان الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب
السرعة والبطوء لانه لا ينفك عن السرعة والبطوء فهي مفردة عن السرعة
والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي
للزمان هو الحركة مع حدد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين
اما اول فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا شيا بحسب نفسه لان كل شيء
يفرض فهو لا يخلو عن احد التقيضين اى تقيضين كما فيهم ومنفردا عنهما غير
موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجود بدون اللازم
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم
دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهي لا ينافي استلزام وجود المحدد للتناهي بحسب نفس الامر كما يستفاد
من عبارته في تقرير المبدئية فأمل اقول فيه تأمل اما في السؤال فلان ما سبق من ان تنهى الابعاد من مبادئ اثبات
المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

موقوف على تناهي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادئ البعيدة لهذه المسئلة واما ما ذكره من ان اثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللاتناهي فخاصه ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة فتأمل واما ما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تناهي ﴿ ١٧٤ ﴾ الابعاد فتوجيه ما ذكر سابقا

من انه من مبادئ اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشيخ لما ذكر تناهي الابعاد بانه من مبادئ اثبات المحدد فاذا كان الاثبات المذكور ههنا لا يتوقف عليه فلم يكن من المبادئ التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله لورود هذا امر بالتأمل (قال المحاكات والدليل على استحالة التحديد بهم مشتركاً صاراً قسمياً واحداً) يريد توجيهه لشرح بانه ليس مبنياً على جعل التشابه صفة للخلاء والملاء معاً بل على انه نظر الى اشتراك الدليلين فجعلهما قسماً واحداً بحسب المال والظاهر حل التشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفة لكل واحد منهما حتى لا يفتوته التعريض لمحدد الخلاء وهو لتبادر من عبارة الشارحين ايضاً (قال المحاكات الان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل اولم يكن الاجهزة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه الى آخره) اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ شارة الى مقدمة من دليل آخر وهو انهما مختلفان فكيف يوجد في التشابه وفيه تكلف والحق انه اولم يذكر حديث المخالفة ومما يز الجهتين لم يثبت عدم تحددتها في التشابه اذ لا حد ان يقول تعين وضعها في التشابه ليس

فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطء دخل في اقتضاء الزمان ويمكن النقص عن النظر بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطء دخلاً في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الامع وصف السرعة والبطء لانه فان الحركة لا يقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان * البحث الثالث اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيّل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعة او قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطء ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقدر في النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها يتنافى فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعوراً لا ان تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجب لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها فانما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجاً عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاءهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطء فلا حركة ولما كان المعاق قسمين اما داخلياً وخارجياً والمعاق الداخلي يتمتع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاق الخارجي ويستدل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية * البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة وبطيئة الا بحسب المعاوقة ولما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

يمكن بان يكون بعض حدوده جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حد يفرض ﴿ الحركة ﴾ فيه فهو جهة واما اذا قيل لا بد من جهتين مختلفتين فلا يمكن تعيينهما في التشابه لئيم الكلام اذ حيث تدعى ككلام الشيخ انه ليس حد من حدود التشابه اولى بان يجعل جهة بخلافه لجهة اخرى بان كانت فوقاً والاخرى تحتي

من غيره بان كان ذلك الغير فوقاً وهذا تحتاً وحيثئذ ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا وحيثئذ ظهر انه لا بد ان يجعل المقسم تحدد الجهتين مما كما فعله الشارح (قال المحاكات لكن هذا انما ينم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث * ١٧٥ * على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك

بان يقال الجهتين المعينتين بالطبع لا يكون الاثنتين واو كان تحدد ههما في الخلاء والملاء المتشابه لكاتنا في متاهيتين لان كل اثنين فرضنا هاتين الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عددا لاثنتين المفروضين غير متساو فيلزم عدم تناسلي الجهتين المعينتين مع انهما اثنتان بحسب الغرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون المحدد بحسبين متباينين والشارح لم يتعرض لها هناك وذكرها ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الحيلة ان يحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حيثئذ ان يكون داخل او الام يحدد الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الاجهة القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه محدودا

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا فنسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولاه فانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالكثف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن يحددا لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدرك في البيان بل يكفي ان يقال تحديد احدي الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فليس يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الاول ان ما ذكرته في نفي التعديد للبعد اليدا خل بكفى في نفي التعديد للبعد مطلقا فليأتني (قال المحاكات وهو
 آتين جبهة القرب المذكور في كلام الشيخ بقوله وهو ما يليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك
 وقع في تقريره المخلص (قال المحاكات الهواب فيه ان يقول) اقول ﴿ ١٧٦ ﴾ كثيرا ما يستعمل ليس

كل للسلب الكلى فيحمل قول الشارح
 كل واحد منهما على انه قيد لنفي لا لنفي
 فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع اليراد
 (قال المحاكات واما ان المحدد يجب ان
 يحدد الجهتين معا الى اخره) اقول المحدد
 يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من
 ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا
 بان يحدد كل واحد واحد او المجموع
 يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمل
 آخر لم يتعرض له في الدلائل وهو ان
 يكون المحدد جسمان يحدد مجموعهما
 مجموع الجهتين لان يحدد كل واحد
 واحد على سبيل التوزيع وانت خبير ان
 ما ذكر في صورة التوزيع يجري ههنا
 فتأمل (قال المحاكات فالسؤال لا يرد
 على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان
 السؤال الثاني لم يندفع من كلام الشيخ
 من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف
 والسائل يعرض لها رايضا ولم يرد
 في الجواب على امادة الدعوى كذا
 السؤال الاول يمكن اجراؤه على
 تقدير الشيخ بان يكون نقضا بخلصة
 الدليل وذلك بان يقال ما ذكرتم
 في الجهة من الجسمين المفروضين
 يجري في البعد الذي بين المحدد وجهه
 التخت وذلك لانه وان كان المركز
 غاية البعد عن المحيط ولكنه ليس
 فيه المحيط غاية البعد من المركز بل
 بتصور ما هو ابعده منه بل بتصور ما
 هو اقرب منه ايضا على ما ذكره

الى المعاودة لكثرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاول
 النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحيث لا بد من القدر في احدى مقدمتي
 الدليل وكان في المقدمة الثانية قادحا قوله (اذا ثبت ذلك فلتفرض
 بعد تقديم الابحاث) سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يعبر به المعاودة
 الخارجيه وهي الملاء والداخلية وهي الميل وطريقا يخص الميل اما
 الطريق العام فهو اننا نفرض جسما عديم المسافة يتحرك في مسافة
 فاما ان يكون حركته لاني زمان وهو محال او يكون حركته في زمان
 فلتفرض جسما آخر مع معاودة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته
 في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المسافة يكون ابطأ من الحركة
 لامع المعاودة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة
 واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان
 بازاء البطؤ ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلتفرض جسما آخر مثاله معاودة
 اقل من الاولى على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاودته الى معاودة كثير
 المعاودة نسبة زمان عديم المعاودة الى زمان كثير المعاودة فهو لا محالة يقطع
 تلك المسافة في زمان عديم المعاودة فلتقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء
 كثرة المعاودة وقلة الزمان بازاء قلة المعاودة حتى ان المعاودة كلما كانت اكثر كان
 الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاودة في ساعة
 مثلا وحركة كثير المعاودة في ساعتين كان حركة قليل المعاودة ايضا في ساعة
 مثلا لان نسبة المعاودة الى المعاودة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاودة
 نصف زمان كثير المعاودة فيكون معاودة قليل المعاودة نصف معاودة كثير
 المعاودة فيلزم ان يكون الحركة مع اله ثقل كالحركة لامع العائق هذا خلف
 وقوله الان يجعل حركة عديم المعاودة استثناء من قوله ويلزم من ذلك
 الخلف اي يلزم الخلف الان يفرض حركة عديم المعاودة في آن فيكون حركة
 كثير المعاودة في زمان وحركة قليل المعاودة في زمان اقصر ولا يلزم خلف
 فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات يتحرك
 في مسافة واحدة بقوة واحدة فسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت
 اجسام متعددة في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة
 خلاه وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
 لكان كذلك ايضا واحترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على

الشارح فما ذكرته في سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول في سبب تخصيص الجهة ﴿ نسبة ﴾
 الواقعة في الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد في البيان فظاهره انه اراد يلزم الاستدراك
 اذا الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

بين الابعاد كما ان الاول مطلب الترجيح بين الجهات فليتل (قال المحاكات اذا المطلوب هو ان تحدد الجهات متقدما على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث من شأنها الحركة) اقول جعل الشارح الحثية كون تلك الاجسام ذوات جهات ١٧٧ * وحينئذ تقدم المحدد من حيث كونه محدد على تلك الاجسام

من تلك الحثية ظاهرا لا حاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على ماص وجعل صاحب المحاكات تارة كونها متحركة كما وقع في السؤال وعبرة الشرح حيث قال لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة الى آخره ناظرة اليه وحالها كحال المذكور اذ لا شك في تأخر كون الشيء متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها بحيث من شأنها الحركة اى استعداد الحركة وحينئذ لا يظهر التقدم ولا يبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل الحثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات او صلاحية كونها متحركة في عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولا يكون حديث المعية مستدركا واما ما وقع في عبارة صاحب المحاكات في عبارة السؤال فن قبيل المساحة في الكلام او الاعتماد على ما سيبيته (قال الشارح وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور) اقول لما بين ان هذا الجسم لا يحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا فان قلت اذا ثبت هذا المطلوب وهو تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الازاء المعاوقة وهو متمتع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوقة قدرا آخر وحينئذ لا يلزم الخلف المفكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الساعة واحدة وحينئذ يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطء وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا بان الحركة او وجدت لامع السرعة والبطء في زمان كانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطء هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر مالا مبدء ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كالحركة لامع المعاوقة والثاني باطل بيان الملازمة اننا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسم آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقص

يلزم من كونه متحركا حركة ٢٣ * مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لان المطلوب السدى ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد ذوات جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكات والاول ان يوجه الكلام في هذا المقام بان

المسألة من تعيين آخره الى آخره) اقول لا يخفى على من تأمل في عبارة الشرح انه لا ينطبق الا على ما وجهه به ذلك البعض ولا ينطبق على توجيه صاحب المحاكات والظاهر ان مقصوده توجيه آخر الكلام الشيخ لانه يصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقييد المذكور ان الحركة ١٧٨ المستقيمة قد تكون

من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والشابت فيما ان الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيتين لاجمع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضع الطبيعي واليه لانها انما تكون عن الجهة الطبيعية واليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين في هذا الموضع وعلى هذا فحصر الدعوى باستتاع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لا بد ان يكون محيطا على الاطلاق على ما سيحى في الفصل الآتى ثبت في الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لا يتصور له موضع حيثئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفي الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الانسية وثانيهما ان ليس وراءه حيثئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهي كالحركة في الخلاء اذ لا شك ان الدليل الدال على امتناع الحركة في الخلاء يجري فيه (قال المحاكات فتقول لعل التردد الى آخره) اقول لا تردد في عدم الكفاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحاسوى لا يكون حلة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لا يكون

في الزمان الا قصر لان وحدة التحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لأمه قلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله دلى نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولاهذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع إمكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلى ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف على انه لا حاجة في انعام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا في ساعتين ذراعا وكلما ضعف الميل بزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحيثئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

❖ وانما ❖

حالة له اصلا ولذا استندا المعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال

لا يكون مقدمة عليه بالعلية البتة (قال المحاكات على ان الصواب حيثئذ الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذات الجهة الى آخره) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقديم كما فعله الامام فلو اورد الاعتراض على ما صدر عن الشيخ

من التردد فيبقى الابرار غلبته بان الواقع الجزم بالتقدم لالجزم بعذمة واقول هذا الكلام انما يؤد على الامام
والشيخ لو اراد بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها
من حيث انها ذوات ﴿ ١٧٩ ﴾ جهة بالفعل على ما يتراى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو اراد بالحيثية

حيثية كونها صالحة لان يكون ذات
جهة ملائمة للمهم من صاحب المحاكات
حيث فسرهما بصلاحيية الحركة
لم يتوجه ذلك فليتلأمل (قال الشارح
وذكر الفاضل الشارح ان الابق
بما ذكره في النقط السادس الى آخره)
اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على
عدم تقدم الجهة على ذات الجسم
ذى الجهة لان المقارنة انما هي
بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوى
لا يئنه وبين الوصف المذكور كيف
وهو ما خرج عن موصوفه بالضرورة
فيتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل
الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن
ارد على الامام صريحا هذا لانه قال
لا حاجة في بيان ان الحاوى ليس
صلة للمحوى الى اخذ الامكان لان
وجود المحوى اذا كان متأخرا عن
وجود الحاوى كان عدم الخلاء
الملازم له متأخرا عنه في مرتبة وجود
الحاوى لتحقيق الخلاء لا نأقول في
مرتبه وجود العلة ليس وجود المعلول
ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا
لاجدهما وان تحقق ههما عدم
الوجود في المرتبة على ان يكون
المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه
العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة
لزم مدخلية العدم في الوجود بل ليس
فيها الا الامكان للمصرف فان قلت
فيلزم امكان عدم الخلاء على اى

وانما غير الفرض الذى فى الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة
الاعتراض بالكلية لمحذاة ما فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد
هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان الضعيف الميل لو فرض حركته
فى زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التى مهدها
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر
ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة
قوله (واما المحال بسبب الزمان هو وقوع الحركة فى الآن
فمنذ كرم بعد) فان قلت قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر
وههنا يقول منذ كره من بعد وينهما مخالفة فنقول قوله منذ كره
اشارة الى التذكير الا فى الذى هو تذكير ما مر فى النقط الاول من حال
احتمال المقادير قسمه بغير نهاية فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل
الشارح) منع الامام اولا الملازمة ابقالة لو كان الجسم قابلا للحركة
الفسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لاعمه
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل فقد اعترض بعد ذلك رمنع استحالة
اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف لى اثره بنسبة الميل
القوى وهو ممنوع لجواز ان يذهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له
اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهمى لاعم العائق وذلك
كما ان قطرات الماء اذا سالت وتثرت اثرت فى نهر الحجر ولا تأثير
اصلا لاقطرة من الماء فى النقرة وكذلك من مس الحجر الهابط يكسر
ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر فى انكسر لاقبال القوة الحافنة
فى الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه
ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال
حصه كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع
ذلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك
الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت
بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصه كل جزء

حال لمقارنته لوجود المحوى الذى هو متأخر عن علته الذى هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود
الحاوى فى مرتبة عليية الحاوى لامقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوى امكان
الاخر الذى هو عدم الخلاء فليتلأمل (قال المحاكات غاية ما فى السباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

هكذا اشارة الى انه يمكن منه ايضا اذ يمكن تحقق هدم الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء انصف بكونه ذاجهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك في تحقق هدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيى بيانه في النمط السادس ١٨٠ ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم

ذى المكان بماه ذلك السطح الباطن) اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر (قال المحكات) واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذى المكان فتعريف الشئ بنفسه) اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفي والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه ليمكن الاكتساب واخذه في التعريف مبنى على تضرره بهذا الوجه وعلى التفساد يرتد فع اراد تعريف الشئ بنفسه ولعل صاحب المحاكات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحاكات واقول التشكيك ليس في ان المحدد شئ واحد او اثنين الخ) اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذى ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محيطا لم نزم تعدد المحدد لان المحدد جهة موضعه لا بد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريبا لجهة المحيط ومحدد بعيدا لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحيط لا بد ان يكون المحيط ايضا له دخل في التحديد اشار الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثانى وجود يحدد بالاول الى آخره (قال

من اجزاء الجسم من تلك لقوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فر بما ينتهى جزء الجسم في الصغر الى حد لا ينفى حصه من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بحصه وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه او اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولاً ومحملها هو الجسم المفروض وهى متقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله ويلزم منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا لزاله عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم حوازاله والمشرط فيلزم حوازاله السكور على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المتقسمة بانهام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والام يمكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيهادون الحركات القمرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هى المثنية على نسبة المسافتين لا ما ينتج على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر قوله (وهو وتنبه) تقرير الوهم اننا لانسلم ان لزوم الشكل والوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقيه فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان الدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبيعتها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

المحالات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام الجيب حيث هو او الشكل جعل احد شق التردد المحدد بكل واحد من المحيط والمحيط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احدث شق التشكيك ان المحدد هو المحيط والاخر هو المحيط على ما فسر به صاحب المحاكات وليس مراده ان كل واحد

من المحيط والمحاط حلة مستقلة لعدد جهات الحركات المستقيمة بل أن المحاط يحذف لجهات الحركات والمحيط
يحدد جهة المحاط فيعدد العلل ههنا بان يكون احديهما قريبة والاخرى بعيدة على ما مر آتفا في توجيه الشرح
وعند هذا اندفع ما اورد عليه ﴿ ١٨١ ﴾ صاحب المحاكات (قال المحاكات فان قلت الشيخ لم يشك في ان

يحدد الجهة الى آخره) اقول يمكن ان
يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ
شكك في وجود القسم الثاني على ما
يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك
فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد
هل هو واحد او متعدد او اماتين ان
المحدد الاول هو القسم الاول فيجزم به
على ما ذكره العلامة في شرح القانون
من ان من اعاد الشيخ ان يصدر
مختراته بلفظ كأن او يشبه او ما
اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل
التعريض لا على سبيل التصريح
اذ حيث بذنى بيانه بمثل ما ذكره
الشارح وهو في عرضة عنه كفاية
ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه
الى آخره انه شكك في وجود القسم
الثاني في انه هل يمكن ان يكون
المحدد هو المحاط لا المحيط على
الاطلاق وان كان الحق ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق
وفيه تكلف (قال المحاكات فقد عرض
بان الحق ان المحدد الاول هو
القسم الاول) اقول لا يذهب عليك
ان ما نقلنا آتفا اقوى في التعريض
(قال المحاكات وفيه نظر لان الكلام
في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع)
اقول لا وقع بمثل هذا الا اذا يمكن
ان يقال المراد بمحدد الموضع محدد
جهة الموضع بناء على ان محدد جهة
الموضع له دخل في تحديد الموضع

او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل
عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار
اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل
جسم كذلك لان كلام السائل ينظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب
واما قوله فاقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه
نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعين يختلفان ايضا
باختلاف الاجسام وليس بالزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع
المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين
كذلك بل ذكر اوضح ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعي
او ارادى باعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثر يا فان تأدية الاسباب
الى المسببات ان كان دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية
سميت اتفاقية قوله (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له
بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن
ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الفسر
ممتعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع
اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن
ان يزولهما القاهر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة
ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم
ميل وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضع
فلانه غير واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه
لا واجب واللا متنع خروجه عنه واما الموضع فلانه اذا كان بمعنى قبول
الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب
وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويحول
وضعه بحسب حركة غيره قوله (حصول كلييات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول) المراد بالاصول
العهول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن
انتقالها بالنظر الى طبيعتها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول
انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات

في الجملة ولونوقش نقدر مضاهيا اي جهة الموضع (قال المحاكات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد
الامام بقوله انما لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد
عنه بما فهمه صاحب المحاكات واقتضى عليه بل اننا علم ان الجهتين يحدد بالمحيط وحده وان نسبة وجود المحيط

وعدمه اليهما على السواء فلم يكن له دخل وتأثير في تحددهما ولهما ذلك الم ينقل الشارح تلك الشرطية منه بل اورد حاصلها والمراد منها وحيتئذ توجه السؤال الذي اوردته بقوله ولقائل ان يقول اذا حاصله ان ههنا امرين يصلح كل واحد منهما ان يكون علة كافية اى مستقلة للمطلوب المفروض والحكم بانها ﴿ ١٨٢ ﴾ هي المحيط دون المحيط

انما يستقيم اذا تحقق ههنا ما يرجح به الاول على اثنى والمرجح منعه هو التقدم في الوجود وهو باطل (قال المحاكات وما نقله الشارح من دخول المحيط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك عبر مستقيم) اقول ليس كذلك اذكر الشيخ بطريق التعريض ان الحق ان المحدد الاول هو المحيط ط على الاطلاق وقد مر اتفاق الكلام صاحب المحاكات ان المراد بالمحدد الاول هو المحدد بالذات اى المحدد الحقيقي فعنى كلام الشارح المنقول عن الامام ان المحدد بالذات هو المحيط لانه كاف في تحديد الجهات بالذات واو فرض ان المحيط محدد كان داخلا في التحديد بالعرض لبالذات وبذكرنا ظهر ان مانقله وان لم يكن مصرحا به في كلام الامام لكنه مما يلزم منه ولعل وجه التعرض له وان كان الكلام يتم بدونه انه كان في صدد اجراء الكلام على سبيل ارخاء العنان والمماشة مع الحصر لتسكيته لانه اسهل لاسكانه على ما هو المتعارف الشايع واما وجه الاستقامة فهو ان المقروض ان الدعوى وان كان هو كون المحيط محدد او حده لكن المعنى على ما اشار اليه ان المحيط محدد بالذات والمحيط لو كان محمدا فليس بالذات بل بالفرض فيكون المحيط محمدا

فهو ممكن بل واقع والفرق بينهما حاصل وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان آخر فاما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم مكانا طبيعيا وهو محال واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال اذ لا قاصر هناك قوله (يريد اثبات ميل مستدير) المطلوب ان في محدد الجهات مبدأ ميل مستدير لان الرضع ليس بواجب لشي من اجزائه لمفترضة فيه بطبعه اما اولافلان وضع اجزائه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهى حال له بالغير وكان ذكرا لمخاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لبطبعه فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لمستدير في ادرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون مقتضى الحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوم لان العائق عنها اما عائق طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعى فلاستحالة ان يقتضى الطبيعة شي وما يدورقه واما الخارجى فلان العائق الخارجى اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مساسة الساكن لا متحرك غير متمتع واما الجسم المتحرك فلان حركته اما ان يكون مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم اعائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملائمة قوله (والفاضل الشارح) اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلاثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد ولخص كلامه في بيانه ان بعض

بالفرض على سبيل الفرض للفرض المذكور آنفا (قال المحاكات فان اشار به الى الدليل لم يتوجه) ﴿ اجزائه ﴾ (السؤال) اقول جملة اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهى كفاية المحيط في التحديد على تقدير عدم المحيط فاعتبر بان هذه الكفاية على التقديرين متحققة سواء كان المحيط متقدما على المحيط او لا فلامعنى لقوله هذا انما يستقيم

لو كان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده في ذلك كافيا لم يكن لغيره تأثير في ذلك ورجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير وجوده الا اذا ثبت ان المحاط ١٨٣ متقدم على المحاط، وذلك لانه اذا اجتمع عل يصلح كل منها

للعلة كان كل منها كافيا في العلية على تقدير عدم الآخر فكفاية احدهما على تقدير عدم الاخرى لا يدل على ان ليس للآخرى تأثير في الواقع عند وجودها لان هذه الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية المذكورة انما يدل على صلاحية كل منهما للتأثير ولا بد لاثبات كونها مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر مثل تقدمها على الاخرى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحاكات بقوله وهو ظاهر الفساد هو ما ذكره الامام بعينه هذا توجيه لكلام الامام على مافهمته منه فتأمل (قال المحاكات لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح) اقول ههنا نظرا له على تقدير ان يكون المحيط علة لذات المحوى لا يلزم امكان الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة لتحديد مكانه يلزم بيانه ان امكان الخلاء انما يلزم من ان يكون بين عدم الخلاء ووجود المحوى تلازم فاذا كان احدهما وهو وجود المحوى ممكنا في مرتبة الخاوي الذي فرض كونه علة كان الآخر وهو عدم الخلاء ايضا ممكنا فيها وانت تعلم ان وجود المحوى في خارج الخاوي لا يستلزم عدم الخلاء فوجوده مطلقا وهو الذي يستفاد

اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام واپس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحرارة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتق وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز لا انتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدء ميل لاستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على امكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لان فرض الكلام في وضعه مع ما يتبع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان مافيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول مافيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان مالا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والتلك لا عائق فيه عن قول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجت الحركة ولا يستتراب في انه لا يدل الاعلى عدم العائق الطبيعي فلا يتم الابعاد ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدء الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم

من الخاوي على تقدير كونه علة لذات المحوى لا يستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الخاوي متحد المكان به يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لتحقيقه في صورة عدم الخاوي والمحوى معا والجواب ان عدم الخلاء داخل الخاوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا يتصور

تحققه بذنن الحاروي واقول فيه بحث لان عدم الخلاء بعد التقييد المذكور صار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب
الذاتي وسيجي تفصيل الكلام في النقط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكات وايضا الجهات المعتبرة هي جهات
الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظر اما اولا فلانه يمكن حل كلام ﴿ ١٨٤ ﴾ الامام على عدم الشك في هذا

الشك كما في الاولين بان يكون كلامه
استدلالا على نفي التقدم بالطبع
على طريق القياس الاستثنائي
الا انه لم يذكر المقدمة الاششائية التي
هي عين المقدم فكأنه قال لكنسه
ليس محمدا لسائر الاجسام بالبيان
الذي ذكره صاحب المحاكات واما
ان كلمة ان تدل على الشك فما لا يسمع
في هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا
فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك
فتقول التردد فيه مبنى على التردد
في ان الجهة التي كانت معتبرة ههنا
هي ما يكون مقطع الحركات المستقيمة
او منتهى الاشارات فعلى الثاني
كان متقدما بالطبع على سائر
الاجسام واما على الاول وهو
الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر
الاجسام بل على الاجسام المستقيمة
الحركة وتأمل لا يقال في الجواب عنه
كما تخصص الجهات بالجهات المعتبرة
فتخصص الاجسام بالاجسام التي
لها جهات معتبرة وهي الاجسام
المقابلة للحركة المستقيمة لانا نقول
مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم
في رتبة الابداع على جميع ما سواه
لا على الاجسام المنصيرية فقط
(قال المحاكات هذا بيانه من قبلنا)
اقول قد علمت بما على هذا البيان وهو

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم
بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد
للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد
يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل صفة فاعلية للحركة على انه
لا حاجة في اتمام السقوط الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اراد بصحة
الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة
في الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعراضه
على قوله الاجزاء لما تشابهت في الماهية صح على كل منهما ما يصح
على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون
شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك
وقد مر مثل ذلك في النقط الاول والذي ينحل بالاصول المذكورة
اعراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا
على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ميل طائفي
عن الحركة والميل العائقي عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة
وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد
حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض
الاول بان ما اد بالامكان الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب
لامكان فرض التحريك القسري وحينئذ يطرد الدليل المذكور
على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني
بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها
وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان
سائلا بقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع
ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء
المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة محصور
في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير
لا تحصر الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل
المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب
يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل
المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

﴿ القسرية ﴾

ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق في غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا
وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه
يجوز ان يتركب الحديد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع في سمت واحد ومحاذاتها بالنسبة

الى الاجسام الداخلة واخذة ويمكن ان يجاب بان الاشتغال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتغال السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على هذا التحويل على نحو ١٨٥ لا يلزم الاجزاء بالفعل في المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء في المحدد

من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك الاجزاء التي بلى المقعر لا تدخل لها في تحديد السطح وايضا هذا الاحتمال يدفع بما اخذ في دليل الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب الى المركز وبعضها ابعد فكانت ذوات جهة فليأمل (قال المحاكات وهذا ان السؤالان واردا على دليل الاستدارة) قول ههنا مزيد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدارة الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء بالفعل فيئذ ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل حتى يقتضى تحديد الجهات لانها ولو كنى الوجود الفرضي في كونها ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات جهة ولا فرق بين الصورتين الا بان الجهات مختلفة في صورة عدم الاستدارة متشابهة فيها (قال المحاكات فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والتمار والراد استنادها الى طبائع العناصر والتمار وفواها على ما اشار اليه آنفا حيث قال يجب استخدام طبائع تلك الاجسام والقوى التي فيها واما اجسامها فاعلة قالبة للحركة لافاعلية (قال المحاكات الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ) اقول وبهذا التوجيه يدفع انظار

القسرية لا تقتضى الاميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية فان فيه مبدأ ميل غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لاصر عائد الى حركته ولتسائل ان يقول لجواز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لاصر عائد الى موجبه ومشوقه قوله (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند التحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة عالم يحس تبدل نسبته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او في المنطقة وهذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله (وهي في الاجسام المقنضية للبول ظاهرة) نية على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانما تدبنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مخالفة في بعضها ميل الى حصول وضع وهو ملازم لكاه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فتجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبعات المختلفة لا تقتضى من حيث هي مخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشراك الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي للكائن فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي فبحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا بحالة وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة وتفر بها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالتوسع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب ان المجاورة للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فليزيم الانتقال والامام

ثلاثة من كلام الشرح ٢٤٠ احدها ما ذكره المحاكات بقوله فان قلت وثانيها انه لا حاجة الى القيد الاول للاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبائع والكيفيات في الحركة فان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفصل بل الخادم هو المباشر

للفعل وثالثها دفع التدافع بين الكلامين حيثما حوز بقيد ما يكون فيه عن القاسم وهذا يقتضي ان يكون القاسم مبدأً وفاعلاً حتى لم يخرج بالقيد الاول ويقيد بالذات عن طبيعة المقصور وهو يقتضي ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقيد المبدأ وحاصله ان القاسم وان لم يكن فاعلاً حقيقة وعلى تقدير ان يكون فاعلاً حقيقة

لا يكون فاعلاً اول حقيقة لكن لما توهم انه فاعل والله فاعل اول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكات وان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا يحسب القاسم) اقول قسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقصور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يحتاج الى القيد الاخير اى لا بالعرض ولا يخفى ما فيه من الكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احرازاً عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معاً (قال المحاكات ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة) اقول الشارح المحقق وان جعل المقسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليه قبولاً للحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التي يختلف بها الاقسام قبولاً للحركة حيث جعل بالارادة ومتضمنة بالتعريك صفة لمبدأ وهذا هو الذي يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي اولا يكون في مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خير بان هذا المانع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين البنى والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مزدوجة واعلم بان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله (الجسم البسيط) اى الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يتنع ان يقتضي ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستديراً وفي غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفاً بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع قوله (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان نورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لواجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين باتفرادهما واما بشرطين فربما تقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى واجاب عن هذا اليراد ولم يجب عن اليراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً في احدى الجانبين وميلاً مستقيماً في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فاليراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصل فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئاً موجوداً يقتضيه

فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة الطبيعة فاندفع سؤال الحركة جعل ما قررنا وبيان النظر عند هذا ان حركة البعض حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيد لاعلى نهج واحد لما كان قيداً للحركة

وكذا فبعض الارادة المطوف عليه صانع المعنى ان تلك الحركة حركة لا على نهج واحد وكان غائباً بارادة
والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم يتصلق بحركة النبض
ولم يكن صدورهما **﴿ ١٨٧ ﴾** بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق

تعريف حركة النفس النباتية
على النفس الحيوانية لانها وان كانت
مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد
وبالارادة كالحركات الارادية كانت
ايضاً مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد
من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا
ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج
عن التقسيم بل اللازم خروجها
عن الحركة الحيوانية ودخولها
في النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها
عن التقسيم خروجها عن التقسيم
الذي كانت داخلة فيه ثم لما كان
يتحقق في الحيوان هذان القسمان
من الحركة واثبت الشارح اكل منهما
مبدأ ونفساً لم يتحقق نفسين فيه
وهذا هو نظره الثاني هذا ظاهراً
توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا
التقسيم الى التقسيم الذي نقله
عن الشيخ بان يحصل القيود قيوداً
للمبدأ لا للحركة بل القيد الثاني اشبه
بان يكون قيوداً للسداً لان الارادة
وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون
المبدأ على نهج واحد لا على نهج واحد ان
مبدئته للحركة اما كذا واما كذا ورجع
الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك
اولاً وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول
فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن
بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية
ذا ارادة في الجملة واما الثاني فلان
مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة

الطبيعة فليس هناك الاقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء
الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول
في المكان الطبيعي اما اولاً فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
الحصول في المكان اذ قد يتفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات
وبالعكس في العناصر وقد يتجهان معاً في مسار الافلاك واما ثانياً
فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطوب بالحركة المستديرة هو
الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع
فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوباً
بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز
ان يكون مهروباً عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة
ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقضاء الميل المستدير
ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة
منع ونقض اما المنع فبان يقال لان ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي
امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع
شيء آخر فعدم جواز اقتضاؤها امرين ممنوع لا بدله من بيان واما النقص
فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيها في الحالتين وهما
امران مختلفان وايضاً اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم
من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة
ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكليتين لا يقال نحن
لانتفاء الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان
الواحد متوجهاً الى جهة ومنصرفاً عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه
والانصراف بالطبع ولا فان قيل لم يزل الاشكال والانتفاء بالحركة المركبة
كحركة الكرة المدحرجة والجملة قوله (وذلك لوجهين احدهما
ان فيه ميلاً مستديراً فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود
الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه
لم الدور وانما اوقفه في هذه الورطة لفظة وايضاً حيث تخيل بها انه
استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر
الافلاك وكونها مفعلة بالحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

وحيث يمتنع بان يكون لا على نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية (قال المحاكات واثبتا ان النفس الفلكية
خرجت بقيد الاول) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي
النفس الطبيعية الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما سبق واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

الاول لانها مستخدمة للنفس المطبوعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المطبوعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطلقا والحركة الفلكية ارادية وانما احتراز عنها في تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالعني الاخص ﴿ ١٨٨ ﴾ مقابل لما يطلق عليه

النفس مطلقا وما يذكره من انها داخلية في الطبيعة مخالف لما سيجي في الشرح موافقا للمشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التي مبدأ اول للحركات التي هي الطبيعة غير النفس المطبوعة بل النفس المطبوعة مستخدمة لها فمع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح رد عليه انه فصل في الافلاك بل الظاهر ان النفس المطبوعة الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ للادراكات الجزئية والتعريكات بجهات مختلفة فامل (قال المحاكات الا اذا جرى الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء) اقول وذلك بان حل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا بالعرض وحينئذ يخرج النفوس ولا حاجة لآخر اجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا (قال المحاكات لاشك ان في هذا الكلام تساها لان الحد الاوسط ليس بمركر) اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لا يجب ان يكون بتمامه كما نقلناه في النمط الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا

ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لامل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان لامل مستقيم فيه فقله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير في المحدد لا يثبت هذا المطلوب وليس كذلك بل لا يثبت كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكية قوله (ان الكون والفساد) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات قوله (فان امتناع الخرق لا يتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم يفسد الجسم التي كانت ويتكون جسمين اخرين فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال اتصاله وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد وشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفرع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد قوله (ان الحركة الابدية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر) اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتهاء الحركة المستقيمة يستلزم انتهاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتأخر بحيث يلزم من انتهاء المتقدم انتهاء من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتهاء الجنس انتهاء الفصل ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت حركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل في انتهاء الحركة

زيد ابن عمرو وعمر كاتبه لاشك انه يتبع قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه ﴿ فيكون ﴾ الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلتم حينئذ لا يكون النتيجة عن المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط ما يقتضي شيئا غير صليبي (قال المحاكات) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الجواهر ان منع

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تفسيرها ليصلح جعلها كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كل
 ماله طبيعة واحدة لا يفتضى الاشياء غير مختلف وحيث يرجع كلامه الى التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكات
 وفهمه من كلام الامام ١٨٩ (قال المحاكات وذلك لما لبس ليس الطبيعة الجسم) اقول لغائل

ان يمنع ويقول لا يمكن فرض تخليتها
 من الامكنة فلمل تلك الامكنة
 تجذبها كالمفناطيس وليس في نفسها
 اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة
 الامكنة وانت اذا تأملت وجدت
 ما يدفع به ذلك (قال المحاكات
 اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي)
 اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل
 اجزاء العناصر نقضا للدعوى
 الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعي
 بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب
 بتخصيص الدعوى بمساعدة واما
 اذا قرر النقض على الدليل بانه لو تم
 لدل على ان جزء البسيط له مكان
 طبيعي ايضا بجر يابه فيه وليس
 كذلك كما قرره لم يندفع بهذا
 الجواب بل الجواب حينئذ ما نقله
 الشارح بان جزء العنصر مادام
 منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي
 (قال المحاكات ثم النقض بالركبات
 الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
 للغالب) اقول هذا النقض ان اورد
 على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان
 البراد بالموضع المعين ما يكون معينا
 شخصه كما يمكن البساط الكلي او نوعه
 كما يمكن تلك المركبات او بان المراد
 بالمكان الطبيعي ما يكون مقتضى له
 الطبيعة وان كان بشرط وضع
 خاص واختلاف تلك الامكنة
 لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد
 النقض على الدليل فلا يندفع بشئ

فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هـ قوله (وقد بين
 من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة) الذي بين من قبل ان المحدد
 متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته يتقدم على
 حركاتها فلا غاية ما في السبب ان حركته معه بازمان لكن تقدم مامع
 المتقدم معية زمانية غير لازم قوله (اراد ان يتكلم ايضا على
 العنصرية) لما ذكر الشيخ اتانجد في الاجسام العنصرية قوى مهياة
 نحو الفعل وقوى مهياة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث
 عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو العمل وعن تلك
 القوى المسدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
 وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والانفعال فالكيفيات ليست هي
 الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها الى الاجسام التي
 قامت الكيفيات بها وكذا المفعول فالحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو
 القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تهبط وتستعد للفعل
 والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهي معدة للاجسام نحو الفعل
 والانفعال ومبادئ التغير والتغير ثم قوله والبرودة كقيمتان ملموستان
 شروع في بيان القوى المسدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد
 التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البساط
 فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الا الاجزاء
 المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يفسد و يصير هوا و اذا تصاعدت
 استحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به قوله (لا يعرفانها)
 اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال
 في تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة لها كما من شأنه احداث الخفة والخلل
 في تعريف النار وههنا فظرنانه ليس يدل الاعلى انه لا يعرف الجزئيات
 من المحسوسات والتعريف انما هو لماهية الكلية والجواب ان الاحساس
 بالجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة اذا احست بالجزئي وانطبع
 صورته في خزانة الخيال تصرفت النفس فيها حتى يصير تلك الصورة
 الجزئية المحسوسة معدة لقيضان الصورة الكلية من واهب الصور فصول
 الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما الذع فكحرارة
 الماء المفرط الحرارة اذا صلب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

من الوجهين صكها لا يفتنى على التامل (قال المحاكات وقوله واشترط بدل على انه شرط
 زائد) اقول هذه الدلالة بمنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباصه شريطا او لا بل ذكر اولا فائدة اختصار
 الطبع على لفظ الطبيعية ثم اشار الى فائدة اشتراط ان لا ينعزل له من خارج تأثير غريب وهو مضمون قوله

اذا خلى وطباعه وتفسيره واهذا لم يتعرض لقاعدة اشتراط التخلية مع طباعها (قال المحقق واقول الامام
وان حل الوضع) اقول لو حل الوضع على هذا المعنى فمع ما فيه من التكاف وعدم ملائمته لقرينه الذي هو الشكل
واته لا فائدة بغيرها في اثبات الوضع بهذا المعنى افرضي رد عليه انه ﴿ ١٩٠ ﴾ لا حاجة الى مبدأ موجود

حتى لا يحس الاباء الجلة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا في قوله
فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعالية التبريد من مقولة ان يفعل
لا من الكيف ولعل المراد البرودة لمخدره كما ان المراد بالذبح الحرارة للذابة
واما الطعوم فبساطتها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون
اطيفا او كشيئا او معتدلا والفا حل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او القوة
المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الخرافة اوفي الكثيف
حدثت المرارة اوفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت في اللطيف
حدثت الحموضة اوفي الكثيف حدثت العفوصة اوفي المعتدل حدث
القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة اوفي الكثيف
حدثت الحلاوة اوفي المعتدل حدثت القساوة الغير البسيطة ونحن نقول
لا شك ان في العفوصة قبضا اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفوص
ية من ظاهرها وباطنها فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي
احلافهما في النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم
البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير
متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن
مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا
واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو
المشهور في كتب الطب فيشربانه من المباحث الطبية وليس كذلك
بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكيمة قوله
(والرطوبة قد فسرهما الشيخ) قال في الشفاء بعض الاجسام
الرطبة الجوهر كالماء اذا اقتسنا احواله نجد فيه التصاقا بجمسه وسهولة
تشكل بغيره فالجواهر طنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك
والا لكان ما هو اشد التصاقا رطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل
ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو صرف الرطوبة بنفس الالتصاق
لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه
ولاشك ان الماء اكل في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكلية
في سهولة الالتصاق بموعة بل انها متساوية في سهولة الالتصاق
واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيها قطعا بل الدهن والعسل اصبر
انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير

فلا ثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال
هذه الصفة وان كانت فرضية
اعتبارية لكن لاشك ان انصاف
الجسم بها كان بحسب نفس الامر
فلا بد له من سبب فلا يكون الا الطبيعية
لاختلافها فتأمل بقى ههنا شيء وهو
ان الوضع بهذا المعنى ليس جزأ
للمقولة بل ما هو جزء المقولة ما هو
الحق اى النسبة الى خارج موجود
لا انه بحيث لو وجد في الخارج
كان له نسبة اليه اذ لو كان كذلك لزم
تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج
المحيط في المحدود وقد صرحوا بنفيه
كما مر في اخر حرقيل هذا في بحث
الجهة عند قول الشيخ تذيب
فيجب ان يكون الجسم المحدود للجهات
الخ حيث قال والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا
ما هو احدى المقولات ان قوله القسم
الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكنه
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما
بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا انتهى
واراد بالقسم الاول المحيط على
الاطلاق (قال المحقق وابقوا
السؤال وارد على الموضوع) اقول
هذا السؤال لا يرد على الشارح
اذ فرضه انه اذا وقع الوضع في العبارة
فينبغي حله على جزء المقولة اذ يمكن
جعله طبيعيا بخلاف ما لو حل على

المقولة اذ لا بدح من اعتبار تأثير قريب فليكن طبيعيا واما ان مثل هذا لا يرد على الفسحة ﴿ يلزم ﴾
الآخرى لم يدفع عنها فهذا اراد على الشيخ لا على الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما اشرنا
اليه انه لا يعتبر في الطبيعي ان لا يكون للغير دخل فيه الا ان يطلبه الطبيعة ويكون المفتضى اليها وان كان بعض

الشرائط بحيث يندفع الإراد عن الشيخ والامام ايضا و يمكن حل كلام صاحب المحاكمات على التحقيق لا الاراد
على الشارح او كان الاراد عليه واجما الى ان مثل هذا الاراد وارد على الشيخ في النسخة التي كانت اصح واولى
فما هو جوابك عن قبل ﴿ ١٩١ ﴾ الشيخ فهو جواب من قبل الامام فتأمل (قال المحاكمات واما اغناء

ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء
عجيب) اقول ليس غرض الشارح
المحقق الا ترجيح النسخة الاولى على
الثانية بان في الاولى لا يلزم من كون
شيء من الوضع والشكل طبعيا كون
الاخر كذلك فشيء من العبارتين
لم يفد ما يفده الاخرى لا صريحا
ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية
اذ كون المعلول طبعيا ملزوم لكون
العللة طبعية لان الاستدلال الواسطة
الغير المستندة الى الطبيعة يتا في كون
المستند طبعيا وليس غرضه الاراد على
النسخة الثانية بل ترجيح النسخة
الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك
فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس
محالا للفتن على ما نقله (قال
المحكمات وهذا انما يستقيم لو كان
المكان هو البعد المقطور) اقول
يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء
البسيط ليس الاجزاء الخارجية
الموجودة في الخارج بوجودات متميزة
بل الاجزاء الفرضية الموجودة
في الخارج بوجود الكل لكن
لان حيث انها اجزاء متميزة صلي
بافصلنا في النقط الاول واراد
بجزئتها بجزئتها وهما فرضا وسبب
الجزئية الفرض او الوهم واختلاف
الاعراض والدليل على ما ذكرنا
في بيان مراده ان رآه ان الاجزاء
البسيطة اذا انفصلت في الخارج
وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن
لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت

يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت
بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين الماء في الرطوبة لتساويهما
في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الاسهولة التشكل فارطوبة هي
الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل التركيب له واما
قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ
انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقتوال الشارحة فكيف
عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها
بل تفسير للفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ
على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق
بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولايتا في ذلك بداهة مفهومة
واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبله فهو خطأ في النقل لان الشيخ
بعد ما عرف البله بمناقله الشارح قال الرطوبة قديقال للبله وقديقال
للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس
كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية
الشكل قوله (وذكر الشيخ في الشفاء ان البله هي الرطوبة) في الشفاء
ان ههنا رطب الجوهر ومبتلا ومعتقفا فرطب الجوهر هو الجسم الذي
يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا
على ظاهره والمتقفع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتل
كان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البله والجفاف في هذا
الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور
ذهبوا الى ان الرطوبة واليوسة هي البله والجفاف فلم يذكرهما لانهما
مذهبهم وهو لا يريد البحث قوله (ولا نشغل بالبيانات القياسية
والمنافضات الاعتبارية) تعبير الامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع
مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجسد فيها الارال الوجدان
لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التأمل
اما البيان القياسي فقل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط
باليابس افاد الاستسكان عن التشت ولو لا ان الرطوبة كيفية الالتصاق
بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكا
عن التشت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

وطبائها انفصلت بالكل واندمت فلم يكن لها امكنة هي مقتضى طبيعتها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك
الجزء بطبيعة نوعية كافي التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية البسيطة حين انفصلت بكله لا تحتاج
الى مكان سوى جرم مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة في الاجزاء المفروضة لمكان الكل

وأما النقص بمكان التدوير فقد فسده ان المراد أن كل بسيط وأحد له مكان واحد على الانفراد والتدوير بسيط واحد على الانفراد فله مكان واحد وهو لا يعتبر على أنه جزء بسيط بل على أنه بسيط وصار الحاصل ان البسيط اما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم ﴿ ١٩٢ ﴾ واما موجود بوجود الكل

فكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء الظاهرة واما في الاجزاء المفروضة في العمق فليس له مكان اللهم الا بحسب الوهم (قال المحاكات فيه نظر اما اولاً فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لا يقال اذا كان كل شخص حادثاً كان النوع حادثاً لعدم تحققه الا في ضمن الفرد وايضا كما ان كل شخص من المركب مسوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقاً بنوع الاستحالة فكذلك حادثاً لا نأقول تحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث محدثه وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجوداً في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا واما اقول بان القاسر يمكن ان يكون بسيطاً في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذي حوالبه تخلخل في تلك المدة الغير المتناهية على ما يلزم من ايراده الثاني والثالث في تلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم هذا على القاسر في الاول وما ذكرنا لان لم يقصر على الطبع في الاول وما ذكرنا لو ان لم يكن برهاناً يمكن به اسكات الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل (قال المحاكات واما ان مكان المركب ما يقتضيه غاب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم

التشكل لكن النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما من فان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستسالة بل ذلك انما يكون هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلان سلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المصهوق غاية السهوق سهل الالتصاق بكاشي وليس رطب قوله (واما اللين كما في العجين فينتقل عن وضعه بالنصب اي لا يكون اقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا) احتراز عن اللزج كما في الناطق قال الامام الجسم اذا كان يتطامن وينتفخ تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلاثة الانغماس وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل النقرة الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغماس واذ لم يتطامن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماس وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماس وليس اللين والصلابة الا لاختلاف فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماس وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليس منهما بل هما معروضان الاستعداد ولانهم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة ثم ختمها هذه الاضافة ولهذا علمت ان الكيفيات المحسوسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقايق متعارفة مدركة بالحواس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها انما هو آثارها العقل ما هياتها امتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قول الانغماس ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما نفسان بهما على ضرب من التجوز فانهما في اللوازم

ارما هو مقتضى التركيب ذلك واما انه يقهر الصورة النوعية التركيبية ويمنعه عما اقتضاه لا يستلزم وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والملاحظة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند الى التجربة والملاحظة وما ذكره ههنا فهو وجه مناسب التركيب ليكون الذي يوجد فيه المركب قليلاً مل (قال الشارح وتقريره

ان المركب اما ان يكون احدا جزاءه غالبا على الباقية على الاطلاق (اقول لا يمكن في كون المكان الطبيعى مكان الجزء
 الغالب اى بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد
 واحد كالارض مثلا لكن ١٩٣ مجزوع الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبسا على مجموع

الارض والموافق له في الجهة اى الماء
 بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين
 باعتبار القوة خفة اجزاء والارض
 ستة اجزاء والماء جزآن فحينئذ قوة
 الخفيفين معا اعظم من الثقيلين فكانه
 ليس مكان الارض التي كانت غالبة
 على الاطلاق بل هو هذه الصورة
 داخله في القسم الثاني فالمراد بالغالب
 على الاطلاق الغالب على مجموع
 الواقى سواء كان غلبته على مجموع
 الاخيرين المخالفين له في الجهة
 اعتدلتا بنفسه او عدد الموافق له
 في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني
 ثلاثة مجزوع الموافقين في الجهة ثم
 اقسام اثنان عم من ان يكون بدناوى
 جميع اجزائه او بدناوى الطرف بالطرف
 والوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع
 التقادير كان مكان الطبيعى عن

بدناوى المحاذيات ثم اعلم ان اعادة على
 الاطلاق او بحسب جهة المكان
 وبدناوى المحاذيات قد يختلف في جسم
 واحد باختلاف احواله مثلا
 اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان
 النار مثلا ماذا وقع هذا المركب في مكان
 الارض لم يبق بدناوى ميل الاجزاء
 بل صار الجزء الارضى حينئذ
 غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل
 الطبيعى يشد عند القرب الى المكان
 الطبيعى في الجهة الطبيعية فينقلب
 الصورة الثالثة الى الصورة الاولى
 فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء
 الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء

لا يستلزم اتحادهما في الخفة واليه اشار بقوله والشبح اما ذكر آثارهما
 الى آخره وثالثهما ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر
 فيه قبول الانتماز من الشكل الحاضر والقوام الغبر الساب وان لا يند
 كثيرا ولا ينفرد بسهولة وقول الانتماز هو معنى الرطوبة والفرق بين
 لكل الجزء طاهر ورابعهما ان معنى اللين يشمل على عدم التفرق بسهولة
 ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانصال فيظهر الفرق وانما قلنا
 ان معنى اللين يشمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عارضة عن استعداد
 الانتماز مع وجود القوام العبر الساب وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى
 يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان
 سهولة التفرق والوصل اما ان يعترف معنى الرطوبة او لا مان اعتبر لا يكون
 مفهوم الرطوبة جزأ من مفهوم اللين ولا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر
 لم يصح الفرق الرابع لانه معنى على اعتبار سهولة التفرق في جسم الرطوبة
قوله (والسلافة والهشاشة معا لما يقابلها) وهي كيفية تقضى صفة
 الشدة كل سهولة التفرق وذلك لكثرة اداس وقلة الرطب مع ضعف
 المزاج **قوله** (وهما يقتضيان كون الشيء مودا لا فعلا ما لا يثقل ان يقول
 المزاج معنى على تفاعل الكيفيات الاربع وليس مودا كما علمت ان نفس
 الكيفية فاعلة او متفعلة بل لغاغل والمفعول هو الجسم توسط الكيفية
 فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وتوسط الآخر مفعلا
 فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فنخصه من الحرارة والبرودة بكونهما
 فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيصا لا تخصص
 فقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
 كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر وهذا لم يغسر الحرارة
 والبرودة الا بالوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق
 ولم يغسر الرطوبة واليبوسة الا بالوازم الانفعالية من قبول الشدة كل
 والتفرق والانصال **قوله** (او وجته متبعا الى الحرارة والبرودة) عطف
 على قوله انك تجدد في كل باب منها اذا اعتبرته بمعنى اذا اعتبرت كل باب
 من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسمين يوجد عديما لجنس
 ذلك الباب او تجد ذلك الباب متبعا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب
 منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة بمعنى ان كل كيفية غيرهما فاما

غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين ٢٥ (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات
 اى جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل (قال المحاكات فان ثباني
 اللوازم الخ) اقول فيه بحث لانهم ان اراد ثباني اللوازم اختلا فهما بالمناهية فثباني اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

تباين ملزوماتها تجاوز أن يكون لشيء واحد أي لما هبة واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين الوازم بهذا المعنى انما يقتضي تباين ملزوماتها او كانت الوازم ملزوما على ملزوماتها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق ﴿ ١٩٤ ﴾ بين العلل والمعلولات

(قال المحاكات فحينئذ يمكن استناد الى آخره) اقول فان قيل الشكل المستدير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستندا اليها لم يتخلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة التوعية التركيبية تقهر الصورة الجسمية عن اقتضاها كما ان عند استناده الى الصورة التوعية تقهر الصورة التوعية التركيبية الصورة التوعية البسيطة عن اقتضاها الاستدارة (قال المحاكات وروى المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها انواعا لما نقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف العلل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لواقضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلاف عللها بالنوع ولا شك ان الاختلاف الشخصي يتحقق في الاشكال نفسها فلا حاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصي او الصنفي للمقادير انما يقتضي اختلاف عللها كذلك وحينئذ نقول لعل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصي او الصنفي للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت

ان تكون تلك الكيفية منتجة اليها او يوجد جسم يعبر عنها قوله (الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المصورة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المسمومة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملوثة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينهما وبين المحسوس كالهواء فلان الابصار والسمع والشم متوسطه والماء فان الذوق متوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وتغيره مثلا الواسط بين الذات ثمة والمذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملوّسات فلا يحتاج الى متوسط فلا تخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان قد يتخلو عن المشاعر الاربعة ولا يتخلو عن اللمس فان ذلك اي لما ذكر من الحكمين وهما ان الملوّسات تعم الاجسام فان اللمس تعم الحيوانات سميت باوا ثل المحسوسات قوله (ويستدل بذلك على عدتها) فيقال العنصر امارا حار او بارد وكل منهما امار طب او يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة قوله (ويستدل عليها) اي على عدتها ايضا بالانصراما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او با لاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ما هيئات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المعارف هو استنبات التصديق والمراد ههنا استنبات التصور قوله (وتشبهه به بخره وتصاعده) النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء ماثة وتخففها وتخلط باجزاء هواية ككاشنة في الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صبرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى خيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يشبه به حين ما سخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء بخره وفي البخار اجزاء هواية فسخونة الماء سبب لا انقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا

كون تلك الاغراض مشخصة معناه انها لوازم للشخص لانها علل الهذية والشخصية ﴿ لا فلاب ﴾ كما مر على ان الشخص لو كان نوحيا لا شخصيا اذ يفارق اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكات الاول انا لانفسم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى النقض الاجمالي وهو انه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا (قال المحاكات بل انحل) اقول سيجي ان النطفة في الرحم صارت نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام الجيد وايضا قد اشهر ان الكلب اذا التقي انا ارضي الملح صارت ملحما فلا يكون الصورة ﴿ ١٩٥ ﴾ النباتية ولا الحيوانية صورة كالمية بهذا المعنى (قال المحاكات وجوابه

النع الى اخره) اقول ههنا بحث مشهور وهوانه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء وياقوتا معا واجيب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثالا بل الجزء المائي خلت الصورة المائية ولبست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأي مما سماه الشيخ مذهبا غريبا منافيا لتحقيق المزاج وسيجي ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لا على وجه يرتب عليه الآثار بل الصورة الياقوتية سائرة لها فلم يرتب عليها آثار الصورة المائية فلم يصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهوان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي ايضا لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة الياقوتية ونظير ذلك السيف الخشب فان صورة السيف اي هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يرتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكات

لانقلاب الماء هو وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بشبه الماء بالهواء وتشبهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا تكونه هواء فان ذلك ليس تشبيها بقوله (ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة على تبين الصور يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميول طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكلبيات بالطبع بل بالعصر وذلك اما يجذب من العصر الكلي الذي يتحرك البه او يدفع من العصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لثا الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والاخر ان يقال العناصر كلها طالعة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسل والآخر ان يدفع فيطغى وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله (فنقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آتى وتغيرها في الكيفية استحالة زمانى وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشتدة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تنحصر الا في انتهاء اشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتهاء الحركة بانتهاء ما فيه الحركة ونعم الكلام سيجي ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم يختار هذه الاواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشترك الهوى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ) اقول فيه نظريانه لاشك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك الثامن يختلف اشكالها ونقراؤها مقدارا كما صرح جوابه في الهيئة موافقا لما شوهد وايضا يختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعا فلي الوجهين يتحقق افاضيل متعددة مع ان القابل واحد والقابل واجد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

القوية واختلافها في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبايع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة ينفذ في الكواكب الاخر المختلفة لها قدر اوضوا مثلاً وايضا نقول لاشك ان السطح المقعر اصغر من سطح المخدب فلو كان اختلاف المقدار في الشكل موجبا للاحتياج الى الاختلاف في الفاعل * ١٩٦ * والقابل فهذا الاختلاف لا بد

من استناده الى احدهما مع ان الفاعل واحد والقابل واحد والتسك باختلاف الجهات والاعتبارات مشتركة بين الدليل وصورة النقص على ما اشار اليه صاحب المحاكات في الدليل (قال المحاكات وجوابه ان كل صورة الخ) اقول فيه نظرا يجوز ان يكون احدي القوتين تمنع الاخرى عن التأثير اذ وقع التأثير منها معا لامن كل منهما (قال المحاكات وقد صرحوا الخ) اقول ان اراد بالمبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة على ما ذكره قبيل هذا فلم ان افراد المبدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون متعددا عندهم بناء على ان تعدد افراد نوع واحد مستند الى تخصيص المادة وانقسامها بحيث لا مادة لا يتصور التعدد وقد مر هذا في النمط الاول وسيجي كافي العقول على ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدا بهذا المعنى وان اراد بالمبدع ما لم يكن مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه ان مرادهم يكون افراد المبدع لم يكن متعددا ليس المراد منه المبدع بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور وكيف والصورة الجسمانية مبدعة بهذا المعنى مع تعدد افرادها فنشأ الابراد ان الابداع قد يطلق على المعنى

دلالتها على ثبت انقلاب الهواء ناراً ثبت ان هبولى النار هي هبولى الهواء وعلى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان هبولى الهواء هي هبولى المصوتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هبولى الماء هي هبولى الارض فثبت اشتراك الهبولى بين الكل فلما كفى الانواع اشقة في اثبات المطاوع بينها القائمة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولى ستة اذ الاطراف لا تتكون من الاطراف فكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولى لكن النوعين منها مشهورا زاهرا فتركهما فبقى اربعة انواع من ثلثة اذ وجبات فاذا قيل لم اختار اربعة فيقال لانها اولى والباقية بتوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارتفعها المحنونة فهي اجزاء النار تفسد وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كفى فيمما قصد الشارح من بين المناسبة واوكان حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء ناراً وبالعكس كان فيه حسن ترتيب واو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء ناراً كان الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انتفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله (واستشهد عليه بنئين) اى استدلل على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد هما جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا تنجو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الزئبق وان كان من خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه اولا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تمكن من خرق الهواء والبرزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذى يليه زالت تلك السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكشفت وثقلت ونزلت واجتمعت

الثاني ايضا وان كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكات بخلاف ما اذا اشتل الخ) اقول لا يلزم * على * في الفلك الاشتمال على الخط واما المحور فليس بموجود في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر وكذا القطبان نعم لو قيل بوجود نقطتي الاوج والخصيض بالفعل لم يبعد واما اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص متحدان نوطافليا مل (قال المحاكيات فان المؤثر الخ) اقول في قوله ولا حركته بحث اذا الحركة الاينية لا بد لها من ملاء يتحرك فيه وينخرق بها كالهواء والماء والارض في كل حركة لا بد من قطع

﴿ ١٩٧ ﴾

حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه يلزم اما تدخله في هذا الجسم المتحرك واما الطفرة وهما محالان فان قلت يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك ذلك الواقع في الطريق لاننا نشاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المتحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة يكسره اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المتحرك يصير الحركة ابداً مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لعلها هي من مقتضى الكسر فليتلأمل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه فطر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع الميئين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لولزم من اجتماع الميئين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب اذ السبب القريب اى مالا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المحاكيات وتنافي المعلولات الخ) اقول يرد عليه ما اوردنا على الشارح ونقرره بان يقال تنافى المعلولات انما يستلزم تنافى العلل لو كانت العلل عللا موجبة مستلزمة لتلك

على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصددها وعلى تقدير بقاء شئ من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما انها او تافصها او تباعد ازمته حصولها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان التدي بطريق الترشح لم يوجد التدي الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نفاه بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لار قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار التدي في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الوجود الذي في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود التدي في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود التدي عن الترشح الى آخره ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحباب ماء ونقرر سوال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في التكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلية وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فاننا نشهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم لوجوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضها بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شئ من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل تلك لكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستهبطها قوله (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض) هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطوانات لا اركان قوله (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على مامر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

المعلولات المتنافية اذ حيث يستلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون عللة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكيات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضى اندفاع الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام

وما هو الحق فيه فتأمل (قال الشارح الى ان يقاوم الخ) اقول فيه مساعدة لانه مشعر بوجود الميل القسري حين
المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التفاعل بين الطبيعة والميل القسري على ما صرح به فيما بعد حيث قال
وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وليس المراد ﴿ ١٩٨ ﴾ بتفاعل الطبيعة والميل

هم الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف
ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه
اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك
توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون
اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة
الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف المطلق وكذلك
الثقل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفلى فان الهواء اذا حصل
في خيز الارض ينزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى بل المراد ما يكون
اكثر حركته الى جهة السفلى فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقل
المطلق او لا وهو الثقل المطلق فانه حصار الخفيف في القسمين والثقل
في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقل
فليس بظاهر قوله (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذي
في طاعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل
الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات
عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيل
من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء
حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان
فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب
بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة
من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة
من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحده فلا يتضادان
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند
المحيط ثقيل اى لا يتخلف عن النار يكون ثقيل بالنسبة اليها لكنه لما
كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف
ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسم الى خفيف
مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمه دائرة بين النبي والاثبات فيكون
حاصره بخلاف القسم الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف
الذي ليس بمطلق مشاوب للمعينين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع
في التحقيق الاعلى المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يريد حقيقة

القسري ان ذات الطبيعة ينكسر
وينعدم كالليل القسري ولا ان اثرها
ينكسر وينعدم كالليل بل ان الميل ينعدم
بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث
ميلها بسبب الميل القسري واما ان
هذا دور فسبحي تحفة في بحث المزاج
ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة
ميل الى آخره) هذا الكلام من الشارح
مشعر بان المتوسط الحقيقي بين غايي
الحرارة والبرودة لا يكون حرارة
ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة
بالنسبة الى البرودة وبرودة بالنسبة
الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام
في الحرارة والبرودة الحقيقية وما ذكرت
هو الاضافتان لكن في تحقق
الاضافتين بدون الحقيقي حينئذ
نظروا تأمل (قال المحاكات والجواب
ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا
بحث لانه ان اراد بالميل الذي هو
المدافعة ما يترتب عليه الحركة بالفعل
فيشكل في الحجر المسكن في الهواء وان
اريد كيفية تكون سببا لوجود
الحركة لولم يمنع مانع فلا شك في تحققه
في الجبل المذكور كيف ولولم يكن
ههنا مدافعة وقوة فكيف يخرق
الجبل احيانا اقول يمكن الجواب
عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين
احدهما ان الميلى ههنا عرضية
لان حركة المحمول حركة الحامل
حركة عرضية فكذلك ليس المقتضى

لذلك وجريانه في القسري حتى يكون ذاتيا لا بخلوص دقة وتأمل والثاني وهو الجواب الحق عن ﴿ المحيط ﴾
الاعتراض ان المراد بالميل على ما صرح به الشارح ما يصل الى حد الرهان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوي القوتين
المستلزم لتساوي اثريهما في الجبل ويتحقق في الحجر المسكن اذ لا يتحقق اثر يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

فالأمر الموجود فيه منصف بالرحمان والغلة رجعتا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكات هو هذا الجواب (قال المحاكات وفي نقل جواب الامام الى آخره) اقول حاشاه من ذلك وذلك لا معنى ﴿ ١٩٩ ﴾ قوله حين يكون في مركز العالم عنانقل عن الامام انه انما يكون

في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز نقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في شرحه في الجواب عنه ويصح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيق للمكان الطبيعي لكرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعي لكرة الارض هو النقطة التي هي المركز - على ما يتوهم من عباراتهم وفي هذا التحقيق فائدتان احدهما التعريض بالامام حيث جعل المكان الطبيعي لكرة الارض مكان الحجر الموضوع - على الارض مع ان مكانه الطبيعي على ما تقرره جزء مكان الارض بعد الاتصال بهما وثانيتهما انه توطئة للجواب عن الاعتراض اذ تقر فيه ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض فلا بد اولاً من تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله في مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رده هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز نقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحينئذ يخالف اول كلامه آخره حيث قررنا ان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز نقله على مركز العالم وايضا على

المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقبس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافة بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وايس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لاضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين اليجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه مفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد بمجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف اليجاب وعبارة الخفيف المضاف مثبتة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكأن الامام يشير الى هذا في شرحه قوله (لا الاول في بيان حصر الاركان كاف) اي اوقيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق اولس واما ثقل مطلق اولس كفي في بيان انحصاره في الاربعة واما اوقيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يتمتع ان يستحضر جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها هنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق والثقل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعة لقوله فبالحرى ان يتم بهامدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية قوله (وتشكك الفاضل الشارح) اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعة وثاني هذا

هذا كان قوله والحجر المنصّل الى آخره مستدركا في الجواب وامل الباحثه على هذا انه حل الارض في كلام الشارح على الحجر (قال المحاكات فنسبة الحركة السريعة الى آخره) لم يقل نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح فلا يرد ان الكعبة لا تصلح ان تجعل طرفا في باب النسبة لان النسبة آتية احد المقادير بين التجهانسين

تعد الآخر لكن خيئت يكون قوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هديانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكات لتوجيه الشارح اقول ﴿ ٢٠٠ ﴾ الصواب ان يجعل السرعة

والبطؤ متكما بالكم المفضل باعتبار ان العقل بمعونة الوهم يتزعزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيها باعتبار الزمان والمسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضى المسافة الطويلة والبطؤ المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انهما سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احدهما اشد وفي الاخرى اضعف فتسبب السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضى السرعة زمانا اقصر والبطؤ زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهما بطؤ بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطؤ الكثير الى البطؤ القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضى طول المسافة وباعتبار كونها بطؤا يقتضى طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطؤ الضعيف الى البطؤ القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسقطت المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البعثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل صاعدا فيه والالكنسا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعدا وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق من مركزه على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكاء فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليست جزأ من المركبات اوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفئ والثقلان فالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفئ وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعبها اليه وفيه بدوتان هما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مائة كل جزء يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تنقلب نار او جوايه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب قوله (والمركبات ثلثة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشوء ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون وحينئذ لا يتخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كالآت اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولاً في المسادة ثم يستعدي به الممزج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامر جمة معدة نحو خلق مختلفات والجواب ان الاولوية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المتزينة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت

﴿ النفس ﴾

معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا ندفع ايراد آخر رد على الشارح بتوجيهه وسيشير اليه في اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انهما كيفية

بطوئيف وبطووقى وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبر على انها سرعة ضئيفة وسرعة قوية فاحفظ
هذا التفتيق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من ارادته على الشارح لمحتق (قال المحاكات فاولا المعاوفة الخ)
اعترض على هذا المقام ﴿ ٢٠١ ﴾ بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح الجديد والتجريد وقد اجبتنا من جلبها

بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع
عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه
(قال المحاكات وفي مقدمة الى آخره)
اقول في الجواب اما اولا فهو ان
المعاوفة قد تعتبر في نفسها من حيث
انها معاوفة وبمانة وبهذا الاعتبار
كانت مأخوذة في مقدمة البرهان
وقد تعتبر من حيث انها ملزومة
ومقارنة للميل المحرك وبهذا
الاعتبار كانت مأخوذة
في مقدمة المسافة ولا شك ان المعاوفة
القليلة تقتضى وتقرن الميل القوى
والمعاوفة الكثيرة تقتضى يقارن
الميل الضئيف فقواهم نسبة المعاوفة
القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة
قولنا نسبة الميل القوى الى الميل
الضئيف كنسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة وهذا مما لا شك في صحته
واما ثانيا فلان مراد الشارح ان
النسبة التي بين المعاوفتين كالنسبة
التي بين المسافتين من غير لطف الى
خصوص الطرفين وتعدن كل منهما
بازاء مقابلة ومعادله اعتمادا على
انساق الذهن اليه ونظير ذلك
ما وقع في كلام بهمينار حيث قال
في الحاصل نسبة جميع الوجودات
الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة
ضوء الشمس الى ما سواه الذي
بسببه بضئ كل شيء وهو يستغنى

النفس الانسانية حاة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد
انه اول شيء يحل في المادة ان كان ساريا والمراد بالحلول التعلق بالمادة
اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت
بحصول للمزوج بمثل ذلك صورة بها يصير ذلك الممزج نوعا من الانواع
وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم ترتب عليها كالات اخرى فلك
الصورة المتعلقة بذلك الممزج التي جعلته نوعا هي الكمالات الاول قوله
(وليس هذا الاختلاف) اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس
لا بد ان يكون له سبب فسيبه اما الهبول او الجسمية او الفارق وهو باطل
او الصورة النوعية للبساط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها
او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والام بعد الاختلاف عن اربعة
لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد
على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب
وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير
الاسطة قصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامر حة
المعدة افيضان الصور تختلف بحسب ذلك قوله (فكل جنس منها
مزاج جنسى) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطوانات
وكيميائتها في النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص
حدا افراط وتفریط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد
المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخص جزء
عرض المزاج الصفي وهو جزء عرض المزاج النوى وهو جزء عرض
المزاج الحنسى قوله (وانما احتاج الى ذلك ليكون الامر حة
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) ولما قلنا ان يقول هذا
مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامر حة معدة نحو الصور النوعية
فانها حينئذ لا تكون صادرة عن الصور التي هي كالات اولى ويمكن
ان يجاب عنه بان الامر حة كالات صادرة عن صور البساط فان الكيفية
المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعنى المزاج ان قلنا انها هي
الكيفيات الضئيفة بالكسر والانكسار كما بقوله الاطباء فظاهر حصولها
من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمره كما بقوله
الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط
الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست

من غيره لو كان للضوء قيام ﴿ ٢٦ ﴾ بذاته وقول الشارح القلة في احد بهما بازاء الكثرة في الاخرى
ليس المراد انها بازائها في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضى كثرة المعاوفة واثرها وكثرة المسافة تقتضى
قلة المعاوفة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاوفة في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو السرعة

والبطو وقد حَرَرَت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطو تعتبر على انها بطو في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة قولنا نسبة السرعة القوية $\frac{200}{100}$ الى السرعة الضعيفة كنسبة

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطو لكنها تعتبر على انها بطو فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قوة قولنا نسبة البطو القليل الى البطو لكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطو ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا فان قيل في الجواب للمعاوقة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على التساوي قلت فحينئذ يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا يانا لانه في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال انما احتج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحال العناصر في كفياتها مع بقاء صورها واولا المعايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المعايرة بثبوت حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكفياتها الخمسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية نعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلها لكنها مختصة بالعناصر لان كفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الادلاك لا تقبلها والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة نعم الكيفيات والكيات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان منه مع ان مائته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذا الحجة لا تنشئ في سائر العناصر فان النار لا تبقى نار ابدا - زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال ليس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال الكيفيات انها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فلم يكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاؤها انتفاؤه ولا يكون مستلزما باها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها يذهب كفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الامنع بهض مقدماتها قوله (الحجة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح يه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعى انها بديهتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقية

الى المسافة القصيرة (قال الله كما كان في المقدمة الى آخره) اقول الطاهر ان في ثبات المقدمة $\frac{200}{100}$ الصفري الاولى لمقدمتي المسافة يتقدم المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

في اثبات المقدمة الثانية يتقدح به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطو تقتضي قصر المسافة وانت قد صرفت تحقيق المقام بمالا مزيد عليه (قال المحاكات وزمان هديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعا وقة قليل المعارقة نصف معارقة ٢٠٣ * كثير المعارقة فزمان عديم المعارقة نصف زمان كثير المعارقة اذ الدهوى

هي الثانية لا الاولى في عبارته قلب وتحريف (قال المحاكات فاذا كان الى آخره) اقول ان اراد ان نفس الحركة لتي مع المعارقة لا يقتضي شيئا من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها يقتضي المعارقة فقط فذلك غير لازم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطو ولا من المعارقة لكن الحركة الموجودة مع المعارقة تقتضي بنفسها من غير مدخلية المعارقة زمانا وتقتضي المعارقة قدرا آخر من الزمان وايضا حيث لم يصح ما ذكره في جواب النظرين على كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب ان للسرعة والبطو دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطو لانه وان اراد ان الزمان مقار للمعارقة البتة ولا ينفك عنها فمع اياه ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حيث لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث على النحو المذكور بل يكفي ان يقال الحركة بدون العائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطو وهما لا ينفقان بدون المعارقة فحينئذ لا معارقة ولا سرعة ولا بطو فلا حركة مع انما فعل بالضرورة انه على تقدير عدم العائق يمكن الحركة فعدم العائق محال فتأمل (قال المحاكات واما ما اورد الى آخره) اقول حاصله

الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعف عند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرضها ضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاضا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والالزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نيل صدق الصغرى في قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الافتصار على المنع قوله (معنى الاشتداد) الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الجمعية من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آت ولا يبق شي منها آت ان الماء يتسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا غارقه النار يبرد شفافا شيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تهتفي اذا كان للمتحرك حالة في كل آت لا يكون له قبل ذلك الا آن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في لآين يكون له في كل آت بفرض حصول في مكان يغابر لحصوله في مكان آخر وهذا الحصول لا يستقر آت في مكان فكذا انما تحرك في الكيف يكون له في كل آت كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحاصل فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اراد ان الهبول لا تقوم بدون هو بات الصورة فهو ممنوع فان الهبول شخص واحد مستمر على تماث الصور وان اراد انها لا تقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية او التوهمية عليها لانا نقول الهبول في نفسها لا توجد الاشخاص بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

ان المعارقة الخارجية يكفي للتحد يد فلا يثبت المعارقة الداخلية اي الميسل واثبات المعارقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احدية في الخلاء والاخر بالملاء الغليظ والرقيق فحينئذ يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا لتحدد سرعتها ونطو هابنها على ان العائق هو المحدد (قال المحاكات

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ) اقول في اخذ المسافين وتقرير الدليل على هذا انه فوائدها دفع الاعتراض الذي اوردته ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حقه الشارح وفعله وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول دلي وجه يقتضي كون نسبة المسافين كنسبة ٢٠٤ ٢٠٤ الزمانين اذ لا شك في انه يلزم منه

بافل فتمنع ان يحرك في الصورة بالضرورة والتظن في الفاظ الشرح صبي ان يقطب نقاب الخفاء عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس فاما واحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الاتات ومقايضة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام القار ان تلك الانواع بالقوة والآت المتتالية بالقوة وحينئذ يدخل ما يورد ههنا ويقل او تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منهما في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما من ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض له لا يكون له قبله ولا بعده واو وجد شيء منها في آئين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قل ذلك الا آن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لم تتلى الاتات وانه محال او يقل الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون اضعف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان او لا فان لم يكن لم تتلى الاتات وان كان بين الاتين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الابن والوضع فانه لا شك في تحققها مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الابن فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها ابن واحد او ابون متعددة فار كان له ابن واحد فلا حركة في الابن وان كان له ابون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فيقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آن واحد فتتابع الاتات ونقول الابون المتعددة آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان او لا يكون ولا يخص من الشبهة الابان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها ابن واحد مستمر وهو كونه

تساوى الحركتين حينئذ على ما تبين عليه صاحب المحاكات حيث قال وقوله دلي نسبة يقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانيتهما دفع ما اوردته دلي التقرير الاول وهو انما لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجزئية لكن هذه النسبة حينئذ عددية والنسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس دلي انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا يتحقق بين العددين مثلها نعم بقي الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الثاني على النسبة التي تقتضي النسبة المذكورة (قال المحاكات دلي نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجد يقتضي ان يكون نسبة المسافين كنسبة الزمانين (قال المحاكات وقد عرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما فائر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كما مر ان خصوصية الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافتين

وارجاع كل الى عدليه وجعله بازا لم يتعرض له لظهوره وعلى لوجهين اقدم وجه الضعف متوسطا من التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره ثالثا حيث قال ووجه ثالث اي لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعف

الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل الى آخره (قال المحاكات حسما لمادة الى آخره) اقول يعني انه لا يرد
حينئذ الاعتراض اصلا لانه يرد لكن يجاب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام غفل عن ان الاعتراض لا يرد على
تقرير الشيخ فاورد ايراد ٢٠٥ عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور او لا فذكر ايراده عليه

واجاب عنه بما حقه ثم ذكر تقرير
الشيخ وذكر باقي ايراد انه المشتركة
بعده تنبيه على انها مشتركة الورد
ثم اجاب عنها (قال المحاكات
واعترض به مد الخ) اقول صحة
منع بطلان لازم بناء على ان جعل
اللازم ان الحركة مع اصل الميل
اي ذى الاثر كهي لامعه والا فزع
استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل
كهي لامعه مكابرة والامام لم يمنع
بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون
الحركة مع العائق كهي لامع العائق
فلا يتوهم انه حينئذ يرجع الى منع
الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم
المذكور ليس ملزوما لهذا حتى
يكون محالا (قال المحاكات من غير
مانع خارجي من الصغر وغيره) وذلك
بان يفرض الجسم الذي فيه ميل
قوى عظيم بحيث يتصور النسبة
المفروضة بينه وبين ذى الميل الثاني
(قال المحاكات بل هو جواب الخ)
اقول هذا السؤال لا وجه له حتى
يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان
حصول الوضع والشكل للجسم
بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع كيف
يقال له الجسم واو كان كذلك لم يبق عليه
او انتقل عنه لا بسبب فاعل وانما
يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعه
وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق
الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل

متوسطا بين المبدأ والمُنْهَى لكنه خبر مستقرو بتعدد بحسب تحدد
حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الابون لا بحسب
الفرض فكذلك نقول للمحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له
حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس
كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى
انها في كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون
الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون
افرادا لنوع واحد كما تقرر عند فهم ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة
والضعف فيمتنع ان يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم
بانه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفية
لقوله الشدة والضعف واما الحركة في الابن والوضع والكم فليس فيها
الانبدال افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن
متوسطا بين ما يوجد في آئين محيطين لذلك الا ان فضاءه ان كل ما يوجد
من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو مما يوجد
في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لا ذلك لم يتحقق الحركة واما
قوله وحينئذ فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحل فيبانه انهم
اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالحقه قون على ان الجسم يتحرك
فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان السخن هو حركة
الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمسدى بعضهم في مذهبه فقالوا
الجوهر منه قار ومنه سبال وا بطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد
فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فحال اشتداده لاستحالة اشتداد
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة
في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر
في نفسه فان نوعا من الحركة بحركة الجسم في السواد فر بما يجاب باختيار ان
السواد لا يبنى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود
وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث
في آن انعدامه سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر
باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آتية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار
بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

عنه لا بسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل
للجسم بطريق الاتفاق لا باختضاء الطبع فلم ينتقل اليه اذا ازاله الفاسر عما هو عليه والمشهد خلافه فان الماء اذا انتقل
الى مكان الهواء انتقل الى مكانه وكذا اذا خلى وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

صار اولي على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يحسب عنه باختيار الشق الثاني ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق في الجسم المحيط على الاطلاق على ما مر ﴿ ٢٠٦ ﴾ ورجع كلام الشارح حيث

الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضوع ليصح القول بالكيفية ويرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضوع نقول لم لم يذكر الموضوع مع الوضع بعطف الوضع عليه بكلمة او على ما ذكره في تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضع فلم يخرج الى ان يذكر له وجهه والاولى ان يقال اقتصر على الوضع الذي هو اشتمل في الجواب اكتفاء عند ذكره في تقرير السؤال سلوكا لمسا لك الاختصار (قال المحاكات وهي بالنظر الى غير الخ) اقول لقد احسن في ترك المقدمة القائلة المذكورة في لشرح حيث قال وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها مستندركة في البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم ممكن الزوال بل قول صاحب المحاكات انها بالنظر الى الغير متممة التبدل مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة في نفسها اذ الاحوال التي لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا يفتقر عند اصلا وبالجملة ما لا يكون بطبع الجسم موجبا له لا يروم ان يقتضيها العمل الفاعلية المغيرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلته للقسم الاول الذي يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح

غير قاز على ما تقرروا اذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدله الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو ان يدل الاعلى عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الاعلى عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقول عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء وبعد تبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هي هي في الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة ففي اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فبمتنع ان يتبدل علم الصورة لماثية والضمير في قوله لا امتناع تبدله يعود الى الصورة يتناول الحال اي لا امتناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى المحل للذكور فالتقدير لا امتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو في الحالتين فكأنه قال لا امتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هوية بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون شيء هو هو وبين كونه هو ليس هو واما انه لا يكون هو هو فلا بد ان تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلا توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هي هي فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال الماثية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة الماثية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قوله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعده ليس هو قوله

ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كاشروط والاعدادات ﴿ وايضا ﴾ وقدمر مثله مرارا فاراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المغيرة لطبايع الجسم بقى الكلام في الاستدراك (قال المحاكات وفيه نظر) اقول يمكن ان يحسب عنه بما سيجي في الوضع بالنسبة الى السياتي انما يزول بحركته ونحن نفره

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لاشك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الوضع فلا يكون حركتها اذا افروض خلافه ﴿ ٢٠٧ ﴾ فحينئذ لا يكون الا بحركة المحدد فتأمل (قال المحاكات فان قلت

لما كان الخ) اقول يمكن حل العلل على الطبائع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلية في الشق الاول اذ طبائعهما يقتضى حصولها في اماكنها واما طبائع جزئياتها فلا يقتضى الا حصولها في جزء اماكن كلياتها اى جزء كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلا يقتضىها اصلا فظهر الفرق (قال المحاكات وفيه من النظر ما لا يخفى) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع محاسة الساكن للمتحرك ان لا يكون الساكن متحرك اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض المفارقات فتأمل فيه (قال المحاكات والشارح الخ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس بادنى من بعض بالوضع والمجاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اومى اليه بذكر المجاذات وقدنيه عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب لانه مقيس الى الامر الداخلى فيه ثم فرج عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشيئ منها وذلك لانه اذ لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرج عليه بان له لعل والنقلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل

(وايضا فان حركاتها وسكناتها بالطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدم ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كفيها انها المحسوسة منبثقة عن صورته النوعية فيكون اكل عنصر صورة نوعية فبها ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقله المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعها كونها من انواع الحركات لا يدخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور قوله (والعناصر اذا امتزجت) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها قاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وبنفعله بكيفيته ولقائل ان يقول سيجى ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوبة لا يقال سيقدر ان المنفعلة ليس هو الكيفية بل المادة المنفعلة في الكيفية لاننا نقول نحن نفعل بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها ولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل المحيص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل قوله (قال الفاضل الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيق خرج المزاج الثاني) كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت من حد مطلق المزاج لان مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتساها وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا هو حل الكلام على مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب

السابق عليه و اشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كازى لم يتعرض لشيء منها بل استدلل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التي نقلها الشارح ولا اثر لشيء منها في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يعلو اشار الى انه ينبغي بناء هذا الفصل على

الفضل السابق عليه على ما يدل عليه كلام الشيخ ففيه إيماء لطيف إلى وجه التعريض هذا ويمكن ان يحصل قول الشيخ التي نفرض اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء اذا لم تكن الافتراضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية بحسب الخارج ﴿ ٢٠٨ ﴾ (قال المحامد ودل على

وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبيض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبدأ على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربعة لكي الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انخفاض صورهما النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها متميزة من العناصر فانه اذا قطر المركب في الفرع والانيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لابد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات

قوله (والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية) ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد يفعل كل منهما عن الآخر وانفصال البارد من الحار انما هو من الصورة الماثية وهي متبردة بالذات فلو لا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم يفعل البارد منها **قوله** (فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة) القائلون بالخلط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الخطة واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لا تنجذب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي امتازت الطبيعة كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يسهل في كيفية بل لان اجزاء ناريته كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا ان اجزاء ناريته تغذت في الماء من الخارج فاختلفت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كما نه حار وانما داهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء من لاشيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون من لاشيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

انه مراده) اقول هذا تعريض بالشارح حيث قال الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسبب اليه في موضع اليق وليس بشيء اذ المقدمات التي لابد منها في اثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها اثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبى عنه اذ يعلم منه ان المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل انه واجب في طباع حال يقتضيه و اشار اليه الشارح حيث قال فاليل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوبا من الفعل بل قال يريد اثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في النجاة عجيب اذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في النجاة بضم المقدمات الاخرانه اذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبا بالفعل كان المطلوب بالفعل ان يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الاخر التي لم يكن منها عين ولا اثر في الكتاب على المطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على ان وجوده المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل

على ما عرفت آنفا ثم لا يخفى ان الدعوى على مانعه الشارح عن الامام هي صحة ﴿ عن ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبني عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبني على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحامد وحيث

يطرد الدليل الخ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعى ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسرى بالامكان الذاتى لابد فيه من مبدأ الميل الطباعى ﴿ ٢٠٩ ﴾ فان امكان المعلوم انما يستلزم امكان العلة لا وجودها بافعل كما ذكره الامام

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن الحركة القسرية فعنا له بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن فتأمل ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسرى على تقدير عدم وجود شئ آخر معه سمي بالطمع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظر الى ذاته بلا انضمام شئ آخر معه ففيه مبدأ ميل مستدير بالفعل فتأمل (قال المحاكات ولقائل ان يقول اوجاز الخ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسري بخلاف ما اذا جازله الحركات بجبهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الواقع دائما لان مقتضى الطمع هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على جواب الشارح ان القول باختصاص بعض الحركات بالوقوع لا مريد الى الفاعل بخلاف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجمع على السواء لا تفاوت الا في القابل وبينوا على ذلك كثيرا من مطالبهم واقول في الجواب عنه ان ذلك اى كون نسبة الفاعل الى الجميع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على

عن الاول بان المسادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شئ من لاشئ محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة بخاورة النار لولم البرودة عنها التكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بعيد قوله (وانما اقتصر على الحك والاضخضة) وما ذكر الخلقلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون واپروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يستخنان جسمنا باردا وهو الماء والارض واما الخلقلة فانها يستخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصفو بالخلقلة عما يخاطمه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفا في ان هذا الوجه ادلى قوله (يريد بيان ان النار المرئية ليست بسادة) يحصل ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما تكون مرئية ملونة لئلا يعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوؤها فهنا دعوى بان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوبة متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كافي اصول الشعل يكون شفافة لاطلها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كافي رأس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية قوله (المختلج اليابس المنصعد لا اكتساب الحرارة) لابد ههنا من تقديم مقدمتين احدهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كانت في الماء فا ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كانت في الحطب فا ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تطلقت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تطلقت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لفظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هوا لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نار فيه بل على طعمه وما فيه البخارات فيه ما يجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضيء باضواء الكواكب وتتسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالانوار وطبقة الهواء الصريف والطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وفق غرضه وبعبارة اخرى ﴿ ٢٧ ﴾ ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلق بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملائمة له وقدر من الشارح ان الحركة اذا كانت نفسانية فالتفكير يحدد جالها من السرعة والبطؤ بناء على انها ملائمة بخصوص هذا الحد ونحن

نقول في كتاب النفس تعدد حال الحركة من الحركة والباطون فليعدد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح وكذلك على تقدير كونه متحركاً) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجزئية الحكم كأنه قال قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا دلي الاطلاق وقوله للمتحرك ٢١٠ بحسب المراد المتحرك على

الاطلاق كما هو الظاهر وهو معطوف على مجموع قوله للساكن عند المتحرك لا على قوله للساكن فقط لفساد المعنى واذا حل المتحرك على المتحرك بالاطلاق ظهر ترتيب قوله فيجب ان يكون عند الساكن لان تبدل حال المتحرك على الاطلاق انما يكون عند ساكن واما عند المتحرك فبالشرط المذكور وليس على الاطلاق (قال المحاكات والخروج من المكان الخ) اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان لم يكن مشغولاً بما يكون من جوهر المتمكن بان لم يكن حادثاً قبل او كان موجوداً اشتغل به غيره بان لم يكن الموافق له في الجوهر موجوداً غير هذا المكان او كان موجوداً في مكان آخر وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة والاولى ان يقال في هذا الشق لزم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة المحدد فامتدح عليها الحركة المستقيمة فتأمل (قال المحاكات لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حل المختلفين في كلام الشيخ على المتنافيين واصاب لكنه حلها في الدليل الذي قرره الشارح اولا على التفسيرين مطلقاً وهذا محمل بعيد عن كلام الشارح اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما بحسب العموم والخصوص وبحسب التعبير وهذا منه يدل على ان موادهما وما أخذهما

ذلك والطبقة المجاورة الارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض بعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شملة من النار وانعكست الى اخرى في سمتها ايما وقع فيرى كأن كوكبا انقضى وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفافه وفات عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء وتصبح شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثر في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار قل الى آخره فنبيه ايضا على ان النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحركة اللامبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان الاطراف لا تتكون من الاطراف قوله (وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع) انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلماذا قال والاصرب انها غير متساوية بحسب الصورة لان الصورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لا شراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا اوجعنا الجنس للجسم الكائن الفاسد استقسام الكلام قوله (واصترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كما كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عليه اكل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاضواء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجسد لا بالقاب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاضواء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة لاعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيهما من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم القلب الذي يحصرها ثم يسائر الاضواء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احرا في البدن حار ان جدا ما ثلثان الى الاضواء

واحد ولعل الباحث له على ذلك قول الشارح وبرهانه ما مضى لان ما مضى مرارا والخفيان هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متساوية ام لا وحل العموم والخصوص بين التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متساوية ام لا وفي تقرير

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي و يطلب امرين متنافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشيء واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب ٢١١ شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك

باختلاف الشرطين وقوله ماضى اشارة الى ما مر منه في فصل اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعموم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرضت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتنافيين او غيرهما من سائر المتنافيات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين الميلى حتى لا يجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لا يقتضى الصرف عن الجهة بل لا يقتضى التوجه اليها ولهذا اجتماعا في جسم واحد ككرة المدحرجة (قال المحاكات لزم ان يخالف مقتضى الى آخره) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم ينفعهم في اثبات المطلوب اذ حيث لا يجوز ان يوجد في بعض الاحيان ميل مستدير وفي بعض آخر الميل المستقيم والحق على ما اشرنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حملنا ويندفع اليراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها

والخفيفان غائبان على الارواح فالقول بقرب الثقل والخفيف فيهما الى التساوي مما يتنافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمراد بالاعتدال ان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع ارجاء الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من ارجاء الانواع الاخرى واما ان تعلق النفس بروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا الى ان تعلق النفس بالبدن الاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان تشبها الى المبدأ الكمال والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد الكمال الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فتقول ليس في الاعتدال الاستحقة في صورة ومجرد كذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع ذلك من ان يكون المتمترح محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله (النمط الثالث في النفس الارضية) للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كان اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والالزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اى كل نفس في الارض من النبات والحوان فهي كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكما لحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من هوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

علاقة العلية والاقتضاء بالقول الى المتنافيين ولو بحسب شرطين واظلم ان اليراد المذكور على ما ذكره منع مقتضى والمندفع بما ذكره او بطلان حقيقته هو المنع و اشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون التيقن واما التيقن فانما يندفع بما حققه الشارح (قال المحاكات واما المنع فبان يقال الخ) اقول وجه المنع على وجه

بلاية ما فهمه من تقرير الشارح ثم اشار الى الاعتراض على الشارح بانه بما ذكرت لم يندفع المنع انما المندفع النقض
فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ما ذكره الشيخ فكما ان المنع ساقطاً عن دليل الشيخ بما ذكره
او بما حققناه كان ساقطاً عن دليل الشارح ايضا والشارح نظر الى ٢١٢ هـ ان المنع ساقط بما قرر من

الدليل وانما يرد النقض فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتماداً على انساب الدين اليه (قال المحاكات ولا الانصراف والتوجه الى آخره) اقول هذا مبني على حل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع في كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار المحاصل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اي بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطبع والظاهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميلين مقتضى الطبيعة والاخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاء امر واحد من متنافيين ولعله اراد بالا انصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال المحاكات اقول اثبات الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذ اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة يتحرك جميع الافلاك فلا بد ان يكون محيط الكل فيكون محدداً للجهة فالمحدد له ميل مستدير وهذا حل ما ذكره صاحب المحاكات حيث اثبت الميل المستدير في سائر الافلاك

فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة وليست ذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لاشي اعني وحده وهي المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع وقد يؤخذ لا بشرط شي وهو ان كان مبهماً محتملاً لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعيناً مفصلاً بنفسه فهو النوع اذا ذكرت هذا فتقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صاريه نباتاً او حيواناً فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما اكملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كافي النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لامادته ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفنا ما بعد من حيث جوهرها وما هيته بل من حيث اضافتها الى البدن فلهذا يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البدن في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان فلهذا صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثاً آخر واما الطبيعي فهو ما علة الصنع واما الى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال اولي الى ذواته ويجوز جره على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والذات في اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغذائية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وتوسطها الاعضاء واما ذى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حياً فان النبات ليس بحي بل المراد انه مشتمل على الآلة يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افعيل الحيوة من التغذية والنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشعل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله الى احتراز

بطلان الارصاد عليه لا بما ذكره قبله ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا

الطريق لم يكن مذكورياً قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم في توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة اذ حل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير في باقي الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكات فان التحديد كائن الى آخره)

أقول ثبأن الشارح في النسخ الصحيحة التي رأيتها ومن جعلتها النسخة المقررة عليه في هذا الموضع هكذا والثالثة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والبقاء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود وهذا ٢١٣ على ما هو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء عن شيء

شيء الى شيء آخر كما في صورة انقلاب العناصر بعضها الى بعض ولا بد ههنا من تحقق مادة يعنور عليها الصور كذلك يطلق على مطلق الحدوث والبقاء سواء كان عن شيء الى شيء او لا عن شيء ولا الى شيء اصلا واسا الى ان المعنى الثاني وان كان متنازعا عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن متفرعا على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن نفيه مطاوبا في هذا الموضع وان كان مطاوبا في الموضع الخامس حيث اثبت كون الزمان مقدار حركته والزمان قديم فانه ان يكون حركته قديمة فلزم قديمه ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفساد والشيخ اوصى الى ان هذا المعنى متفق عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له كون وفساد واثار اليه الشارح حيث قال فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على المحدد الجهات اذ لا خفا في دلالة على انه في موضع اخر يمنع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عند وبما قررناطه فساد ما ذكره من تفاسير الشارح واعل الباحث له على ذلك انه وقع في نسخته موافقا لما وقع في بعض النسخ التي رأيتها هكذا

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آية واما قوله ذي حية بالقوة فليسان الاحتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفوسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تمهد هذا فنقول انفس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآت على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتضرون عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كالات اولية لاجسام آية لكن ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية ولا في التغذية ولا في التواليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بافعال الحياة الا فعل التي لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنمية وتواليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يترقف على الحياة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفوس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في تعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال فكأنه اسار اليه بقوله فما يصدر من افعال الحياة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآت واما النفوس السماوية فهي كمال اول الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليسا سيتبين ان للنفوس الفلكية تعقلا كليسا يستتبع ادراكا جزئيا واردة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفوس الارضية لان المراد بجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس كذلك النفوس الارضية وانما حذف عن التعريف الآت ليستقيم على المذهبين قال الامام في المحلص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفوس بما يندرج فيه النفوس اشقة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفوس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات يخرج عنه النفوس الفلكية والنفوس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب الاشتراك

والفتاء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا ان الممكن الثاني قد يمنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز للتصنيف الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قد يقيد احدهما بقيد ويضرب انصافا يمكن به واجبا ومنتعسا وذلك خطا

قَالَ (المحاكات لا على حدوث صورة مطلقا) أى سواء كان صورة نوعية كما في الصورة الأخيرة وأجنمية كما في سائرهما (قال المحاكات فانتفاء الحركة الى آخره) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجر يانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البديل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلة اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة لا انتفاء الحركة في الجوهر تفرعه وترتبه عليه على ما يشعر به كلمة من في قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه فلت اللزوم مامر ليس الا ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها مأخوذة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية فليأمل (قال المحاكات الذي يبين الى آخره) اقول يمكن توجيهه تقدم الحركة المستقيمة على المستقيمة لمان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع ما يتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هي البسيطة العنصرية وكل شخص منها حادث مسبوقا بشخص آخر على مامر وكذا كل شخص من المركبات حادثة متأخرة عن الحركة في الكيف لتعصيل المزاج لجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان تحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هي المستديرة اذا المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لا يقال كل شخص من الحركات

اللفظي واقول اما نشاهد اجساما تقتضي وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما وليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يتم النفوس الثلاثة فذلك منطوق فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادة الارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افعال كذلك اما ان يكون مبدأ افعال لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افعال على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادة للارادة وهو النفس السماوية قوله (ارجع الى نفسك) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعله كذلك لبدنه في هذه شئ وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدر ك شئ غير البدن وكذا المدر ك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فثبت عليها في اول التبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا راجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لاهامثت اياها الحالة الثانية ان يتدهل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فالنائم يدرك نفسه حتى اذا أصبح باسمه يتنه الحالة الثالثة ان يتخلل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال لسكر فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسيهما والانتد كرا ذلك عند البقطة والافاقه اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اى كل من النائم والسكران بعقلان ذاتهم الا انه ما بقي على ذكره ففي هذه الحالات الثلاثة مدر ك لذاته الخصوصية وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا يتلاصق اعضاءه بل يكون الاعضاء منفردة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض قبشه عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلاصق اعضاءه لئلا يكون له

اللفظي واقول اما نشاهد اجساما تقتضي وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما وليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يتم النفوس الثلاثة فذلك منطوق فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادة الارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افعال كذلك اما ان يكون مبدأ افعال لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افعال على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادة للارادة وهو النفس السماوية قوله (ارجع الى نفسك) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعله كذلك لبدنه في هذه شئ وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدر ك شئ غير البدن وكذا المدر ك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فثبت عليها في اول التبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا راجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لاهامثت اياها الحالة الثانية ان يتدهل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فالنائم يدرك نفسه حتى اذا أصبح باسمه يتنه الحالة الثالثة ان يتخلل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال لسكر فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسيهما والانتد كرا ذلك عند البقطة والافاقه اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اى كل من النائم والسكران بعقلان ذاتهم الا انه ما بقي على ذكره ففي هذه الحالات الثلاثة مدرك لذاته الخصوصية وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا يتلاصق اعضاءه بل يكون الاعضاء منفردة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض قبشه عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلاصق اعضاءه لئلا يكون له

المستديرة مسبوقا لشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس ﴿ شعور ﴾ فلا فرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد اذلى والاجزاء التي فرض فيها الاجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

شخص من الحركات المستقيمة ولا يلزم تقدمها على انواعها لكن لما ثبت عليها بالنسبة الى كل شخص لزم عليها بالنسبة الى النوع باعتبار تحصيله وتعيينه اذ النوع لا يوجد غيره فحصل قنأمل (قال المحاكات فصول الجزئيات كاف في الجزء) اقول ههنا ﴿ ٢١٥ ﴾ بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع بل نقول لعل تلك الصور الجزئية

سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق انظر والعكر على ان هذا لو سلم فائما يسلم في تصور الكل بحقيقته فلا يدل على انه لا يحتاج الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى في الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم في الاحتياج الى التعريف لانني جوازه على ما نقله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لا يحتاج الجسم الى التعريف بل ان لا يجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والتزامه بعيد عن الانصاف (قال المحاكات فيشعر بانه من المباحث الطبيعية) اقول لا قوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالها في القسم النظري من الطب بناء على ان ادراك هذه الطعوم انما هو باله هي جزء لبدن الانسان فقولهم الحرارة اذا فعلت في اللطيف حدث الحرافة في قوة قولهم لان الانسان يدرك هذه الكيفية اذا فعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس (قال المحاكات

شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشي من الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته فاذا اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل صايتها وهو مشتق على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصدق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا لانه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فقول يشبه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهي ان ادراك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه ولم اوملذ فان لم يحصل له شعوره فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يوله او يولده او لا يدرك انه يولم او يولد مطلقا والثاني بالحل والا لم ينقبض عنه ولم ينسب له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه تمنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والا تخرب بالحلية الاولى من اعكس اتساويها في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما محالا او محلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات تلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالعقل وهاتان الحالتان غير برهانيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمنع ان يختلف جلاء اما لعدم بدها بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لعل وجه مناط التصديق او لعدم الانس الى غير ذلك وتعنون الفصل بالثبوت بدل على ان تلك

فتقول الكلية في سهولة الالتصاق بمزج) اقول هذا المنع غير منوجه اما اول فلان الظاهر ان الامام مانع فبقايلته بالنسبة خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سهولة الالتصاق في الماء للطبافة جوهره وسرعته فيؤذيه من الدهن والعسل واما الايراد بان الدهن والعسل اصيرا تفصيلا من الماء لان الماء اسهل انفصالا جهما .

مناقشة ضعيفة اذا المراد السهولة بالنسبة فاذ اسلم انهما احسن اتصال لامن الماء يظهر ان اللام سهولة بالنسبة اليهما (قال المحاكات) واما قوله الجمهور برطوبة الرطوبة بالبله فهو خطأ في الثقل قول ليس كذلك اذ البله كما يطلق على ما علة الشارح من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الحديثة على ظاهر الجسم اى الجسم ٢١٦ * الرطب على ما صرح به سيد

المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اى رطوبة الكيفية وقد نقل الامام عن الشفاء ان البله عبارة عن الالتصاق وهذا هو رطوبة الكيفية عند الجمهور على ما فهمه الشيخ ونقله صاحب المحاكات قال المحقق الشريف في شرح المواقف البله هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البله عن شئ هي من شأنه وقد يطلق كل من الرطوبة والبله بمعنى الآخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور فنقول معنى كلام الشيخ ان الرطوبة قد يقال للبله بمعنى المذكور اى الجسم الرطب الجوهر الجارى على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية وهي عندنا كصفة التشكل وعندهم كصفة الالتصاق والشارح لم يقل ما ينافي ذلك لان مراده بالبله هي معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الالتصاق وقد عرفت ان البله قد تطلق على هذا المعنى الا انه اطلق البله على معنى مغاير لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضوع من الشفاء وعله يحتمل ان البله في كلام الشارح بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضوع وهو الذى ذكره الشارح وليس كذلك فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى (قال المحاكات) اما الاول فلانهم لم يتفخوا على أن كل

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطاوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينتها في التنبيه الثباتي بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عتلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمه اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقوله الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بوسط شئ لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجي في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فحين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان الادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفس بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقصود الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طول ولا عرضا ولا عمقا واو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وار المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة

رطب يختلط بالياس يغيد الاستمسك الخ) اقول الا يظهر ان يقال ما تنفق عليه الناس * الكشف

الما هو في الرطوبة بمعنى البله والجفاف المقابل لها وحينئذ يمكن حل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكات) وهو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة) اقول يمكن ان يجلب بان اللازم بما ذكره الامام ان الين هو الكيفية

التي يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى انما فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى عدم الانعماز وعن المعلوم ان استعداد الانعماز وعدمه غير استعداد الاشكال بشكل الغير ﴿ ٢١٧ ﴾ وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والنار ليست سهل التشكل

بشكل مختلف على ما نقله صاحب المحاكات عن الشيخ آنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شغل النيران لا يسهل تشكلها باشكل مختلفة بظروف مختلفة الاشكال كالترجيع والتسديس مثلا بل انما يكون دائما على شكل الصنوبري مع انها قالة الانفعال عن الغير والانعماز (قال المحاكات لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة) اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية سواء كانت نفس الاستعداد او معروضاته لا يكون محسوسة بالذات لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسمة للكيفيات المحسوسة والرطوبة من الكيفيات المحسوسة فظهر الفرق واعل من جعلها من المماسات اراد بها ما كانت ملموسة بالذات او بالعرض (قال المحاكات وثانيها ان اللين والصلابة الى قوله وما ذكر في تعريفاتها آ) اقول الظاهر ان قولي الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تامة للوجه الاول فصار الحاصل ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واما الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية القسمة للكيفيات المحسوسة على مقتضى ما ذكره الامام وذكر الآثار في تعريف الصلابة واللين لتعمل ما بهن مما فيكون تعريفهما رسميا لهما واما الرطوبة واليبوسة فلما كانت من المحسوسات

الكشف ولا شك ان الانكشاف تزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احسن المقدمتين الاخرين وكما انه دليلان او نقول انما اورد المقضية اشالة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم لما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعاله اورد لوهم والتنبه عليه هذا هو الضبط قوله (وهو الوجه الذي ثبت به صور الانواع) فان الوجه الذي ثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع السائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغيرة فلا بد لهما من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا المانعة بل شيء آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لان جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مسددة الافعال ولما كان اظهر الافعال لهما الحركة والادراك استدلت بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس لوصورة اى من حيث انها مبدأ بالافعال حتى يقال ان لنا حركة ولا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا مراح بل شيء آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احراز عن الصورة الجسمية لانها لو اوقومت الجسم لانها تقوم بنفس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم لانها لا تقو به هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجسم مقوم للنوع ولا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو صرفت لانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم حيث عنه ومخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحكاية في قوله (والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة) انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اراد به السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل لما منع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزبد بعرو املاذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة طرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك قوله (فكيف يلبس به)

فلم يكن ما ذكر في تفسيرهما ﴿ ٢٨ ﴾ تعريفهما حقيقة لهما مما مر من ان المحسوسات لا يعرف بل تعريفهما لفظيا لهما وليس المقصود تمييزهما عما فيهما بل المقصود تمييزهما عما يشبه عند الجمهور بهما وعلى ما قررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره صاحب المحاكات ففيه انه يدل على الفرق

والامتنياز بينهما في نفس الامر وائس كلام الامام قيد بل في انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتنياز التام غير مطلوب في امثال هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة ﴿ ٢١٨ ﴾ جزء مفهوم للين وهذا

بناء على حذف سهولة الفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التشكل على ماهو المشهور بناء على ان سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانغماس عن المشكل الحاضر الذي هو جزء مفهوم للين على تفسير الشيخ لاعتبه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة قيدا اخذ في تعريف اللين ما يقابله وينافيه وان كان قديرك في المشهور فكيف يتوهم من كلام الشيخ في تفسيرهما عدم الفرق وبما قرنا كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره صاحب المحركات من التعارض الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احدا افرقين غير صحيح لما قررنا ان مدار لفرق الثالث على المنة والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء على ماهو المشهور والرابع على ماهو الحقوقي ورعاية كلام الشيخ والنظر الى القيد المذكور فيه هذا تحققي المقام (قال المحركات الاراء تنحل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر الخ) اقول الذي يتلخص في هذا المقام من كلام الشيخ في اشفاء ان الحرارة والبرودة ليستا مبدئين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات لافعال اخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال بالذات اعني قبول التشكل يسر

انما خص الماس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك واركان كيفية مضادة لعدم فكيف يحصل الماس به فائس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك بالماس كما صرح به الامام في شرح قوله (وهما متقدمان على الاتي) اي الجامع والحافظ متقدمان على الاتي المستمر المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر يترقب على الاتي المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكدا للدين فله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون لبدن من الاستقصات انما علم بتقطره في القرع والانيق وتحليله الى يسائط وكون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى لبدن الى الانفكاك امر مجرب في علم بتكرار المشاهدة كما منذ ذكره في الفصل الذي ياتي ومن اظهر ان هذه القضية التجريبية لا دل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع فثنا هي كاللمعة للدلائل ذكرت لمزيد الايضاح قوله (وانما وقع الاستدلال بالمزج لابقصده) لمبا قال اولا ان غرض الشيخ من هذا ان يصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخاغا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج التماس لجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقوقي هو مغايرة النفس المزاج واما وجود النفس وثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع اجزاء وحققتها عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال وحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الاوين والمتأخر عند نفس المولد قوله (فكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام) وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المي في الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها ونحو طططها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما شهد به الكتب الطبية قوله (يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبت في الفصل المتقدم) اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شيء واحد بعينه ومن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المبدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

او غير وليس مبدئين لفضل بالذات سوى الترطيب والتيسيس والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾ ما يكون بالذات مبدأ فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالايجابية ها يكون بالذات مبدأ انفعال بالذات فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعتين وايضا الحرارة والبرودة تفعيلان في الرطوبة

والبيوسة وهما الانفعالات فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثانيةين فاعلثان وهما بالنسبة اليهما منفعلتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فخالق لما علم من كلام الشيخ ٢١٩ كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة بفعل

من غير خلط محالهما بما يحسم آخر بخلاف الرطوبة والبيوسة فانهما لا تنفعلان بدون الخلط (قال المحاكات وفيه نظر لان احسد الفرقين خير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بانناختار انه معتبر والمعتزض ذهل عنه فبني الكلام في الفرق الثالث على المماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من معتزض في اللين وفي الرابع صرح بنفسه ذهل عنه المعتزض ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكات والا كان الشيء آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشيء آلة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يحيل فيه اي الحكيفية العارضة له ولا يحذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لتكيف بالكيفية المدركة لكان ادراكه بالكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التي كانت واسطة في ادراكها لخلوه عنها في الواقع اذ لم يلزم المدركة

قوله وله فروع فان النفس كائنين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بالبدن بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى في بدن بها فعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل قوله (اشرة ادراك اشئ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك اشئ حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا ما كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا واما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورته الاسبيل الى الاول والاميل الى الثاني لا حقيقة له في الخارج من الممدومات الممكنة او المتعنة متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معتزض الوجود العقلي على ذلك انتدبر لا يكون الوجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان الشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تاصل لها بل هو كالأظلال للامر الخرجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذ ادركنا شيئا فلان شئ في مثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجي المتأصل في نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليصور هذا الموضع على هذا الوجه وبدن يحل الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدلل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شئ فان لم يحصل فينا اثر في لنا بعد الادراك كحالتنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثرا دارا كاله وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان حيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله (انما قدم الادراك) نال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي وتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال اننا لا ندرك من تلك الوسائط عند فرض عدم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا ندرك في الهواء كيفية مبصرة ولا مسموعة ولا مسموعة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة العارضة كيفية مذوقة عند خلوها عن الجسم ذي الكيفية المذوقة

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المسموعة على ما تقرر الا انه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة ٢٢٠ ٥ الامامية هي الحملة للكيفية

المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لا يصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة (قال المحاكات واما الملووسات فلا يحتاج الى متوسط لا يتخلو الجسم عنها) اقول فيه بحث اذ لا يلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المدلول فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص نفي المدلول فلا يلزم من عدم جريان المحذور المذكور في المصبرات والشمومات والسموعات والمذوقات على تقدير كون وسائطها متكيفة بتلك الكيفيات في الملووسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملووسة الا انه يقدح في المقصود بيان محردان ليس في الملووسات هذا المانع ان الذي قد كان في ذخيرها فيمكن تحققها في جميع الاجسام ويحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فتأمل (قال المحاكات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ) اقول نحل الاستدلال على هذا المعنى الغير المتعارف واصل الباعث له على ذلك قول الشارح اورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرفة لما هياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة في صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيهها على انه يصلح ان يحمل

انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحية انما فلما كان الادراك متقدما على الحركة طمعا استحق التقديم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتداء بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم لتحرك اليه ويدرك غير الملايم لتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا يحتاج لادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فلا يلزم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا لتحرك اليه او عنه نصريح بتقديم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسار بما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف في مقصده الشارح لانه يمكنه حيث ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهرا بطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لا يكون وجهها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صار مبدأى فصلين متساو بين قائلوه في تقدم الادراك اه اشرف لا لتقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انه مبدأ فصلين متساو بين مساواة بل هما ان من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمحرك له لازمين في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة واصل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهادته ههنا قوله (واذا حضره متصفا عنده بنفسه او بشأله) لقاتل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات يحصل نفسها في العقل لا بمثلها فان في نفسه في مقالة بشأله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه

معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح ٢٢١ منافي ١ اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراد ان العناصر في الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر يعرف الاقسام اي ما يصلح تعريفها ثم انت تعلم ان حل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

البعد مع ان لفظ البعد لا يلائم وايضا قد صرح الشارح بذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول الكون والفساد بان المراد استقصاء المطلوب حيث قال بالخرى ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان في هذه الاربعة ﴿ ٢٢١ ﴾ قوله حين يوجد خفيف مطلق بخونفس جهته فوق كالنصار

حشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصاءات المركبات لا غير بالاستقراء وامان وظيفة الحكمة هي التمسك بالبراهين المفيدة لليقين لا ما يغيد الظن وهذا استقراء ناقص لا يغيد سوى الظن فجوابه انهم كثيرا ما يبنون الكلام على الافتعائيات كما في اكثر لمباحث انهم يربطون كالأعد والبرق والشهب والنيازك والزلازل الى غير ذلك لانهم يراهن اية في الاكثر لا يثبت بها خصوص العلة وقد عو يلهم فيها على انها بضم الحدس وبعض انقراي تعيد اليقين كما قالوا في اثبات كون نور القمر مستفاد من الشمس فان اختلاف تشكيلات البدرية والهلالية عند قربها من الشمس والبعدها عنها يغيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها بضم الحدس وان كان هذا في نفسه لا يغيد سوى الظن (قال الشارح كما ان النار اتخن من النحاس المذاب) اقول سيحى ان الاواني ازصاصية يشتد تكيفها بكيفية ما يجاورها حتى صارت كيفتها اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ

مناف لما ذكره بعد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه يحصل صورة منه لا يحصل حقيقته وامانا يافلان لو حصل حقيقة المجرى في العقل فاذا تصورهما فلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بينهما في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات وادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثل حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثل لها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقله بنفسه يقتضى تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال قوله (ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك) فيه بحثان اخطيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفا والاخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه القوي الذي هو تبين الشيء وتصوره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقته انما يكون في ذات المدرك وان كان بالآلة فتمثلها فيها فخابه الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمال المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاختصاص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي قلن قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما ينحصر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

ابو البركات (قال الشارح وليس سهولة ان تشكل الارفة اقوام) اقول فرق ظاهر بين قول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال لسهولة بان يتشكل بشكل ما يصطبه بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف مسدود صار شكله مسدودا واذا صب على المربع صار على المربع وليس الجبال في شغل الثيران كذلك بل انها دائما كانت على

الشكل الصوري على ما ذكرنا سابقا نعلم يفعل عن الغير بسهولة رقة قوامها (قال الشارح ورأى القريب المذكور)
 أي بين الكيفيات لابين الاجسام العنصرية والالم يشرع اولاذكريبوسة النار (قال الشارح في هواسخن فهو اخف
 والطاف) اقول هذه الصفة تغيب مساواة طرفي القضية ﴿ ٢٢٢ ﴾ فلا يرد بان الموجبة الكلية

لا ينعكس كنفها ولا يلزم من كون
 كل ما هو اسخن فهو اخف والطاف
 ان كل اخف والصف اسخن والمفيد
 ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن
 الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف
 والطاف هو لازم ذلك لنعكس لانه
 في قوة عكس تفضله وحينئذ ينبغي
 ان يراد بقوله الحرارة تفضي الخفة
 واللطافة ان مقتضى ليس الاياها
 على ما يفيد التعريف بالجنس ثم
 لا ينبغي عليك ان كون ما هو ارد
 فهو اقل واكشف على هذا الوحية
 يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات
 من ان الارض ابرد من الماء (قال
 الشارح يتولد من اجسام نارية
 فارقتها المكنونة) وجه الاستدلال
 ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين
 اشتركا في كيفة واحتملا في الاخرى
 فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعدة
 وفي الصاعدة كيفة برودة وبوسة
 ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها
 في البرودة لما ثبت من ان النار حارة
 فثبت انها اليوسة (قال الشارح
 واختلاف الآثار الى آخره) اقول ههنا
 بحث اذ لو صح هذا لم يتبين مصدر
 الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا
 فيلزم اشتغال الهواء مثلا على صورتين
 ولو اجيب بتغاير الجهة فنقول يجوز
 استناد الكل الى الصورة الحسية
 بتغاير الجهات والاعتبارات (قال

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة
 لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك
 دال عليه قوله (واعلم) لما كان الادراك هو اصول شيء عند النفس
 اما حصوله في النفس او حصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان
 يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصوله فيه او حصوله في التهوالة
 اما محله كافي الابصار فانه يحصل الصورة المرتفعة في الرطوبة الجليدية واما
 غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصوله
 في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله (والاشياء المدركة)
 الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري
 وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعي
 وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون
 خارجا عن المدرك او لا يكون فالمدرك خارجا عنه فادراكه بحسب
 حصول حقيقة ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
 يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقة اما الاول
 فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لكان فيها فلا امتياز
 بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب
 المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول
 صورتها لاجتماع الثلاث في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك
 الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
 وغيره لان غير الخارج متساو لثبات المدرك والصفة بقائه واما الثاني
 فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة
 او حصول مثله او الاول باطل كما حققناه قوله (فانه من جعل
 الاضافة) اعلم ان اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز و يظهر
 عند النفس فلا يخالو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج فان كان
 في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند
 النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس
 كما ان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها
 فلم يبق بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا
 الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اول فلان وجود

الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وغلظته ﴿ الاضافة ﴾
 يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن القرينة
 في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في اطراف المسافات التي يتحرك عليها المتحرك الايني بالطبع

أظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر السدني له الميسل والحاصل ان الاطراف هي مافية الحركة لا المتحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين ان الثقيل المطلق والخفيف ٢٢٣ * التعلق يظهر مما في الوسطين اي الاضافيين ثم يرد على ما حمله

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعنا يدنا تحتها نعلم انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا وضعنا يدنا تحت قه الترسلا مع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله مطبقا على مركز العالم على ما ذكره الامام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية بطهر ذاك بان يسقط حجر تارة من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة من مسافة قدرها ذراع او يقال يسقط تارة من رأس الجبل الى وسطه وتارة من وسط الجبل الى وجه الارض (قال لشارح لان قوما ذهبوا الى) - في بيانه وان كان مختصا بالاحتمال الذي لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجاجة على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجمع واقول فيه تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل لارض اياها فاذا الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا قول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المنفصلة يتحرك الى الارض لا قسرا بل طبعالكن الجنسية ولتشابه لا طلب

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هو بواعينه واما في الخارج ولا يكون المدرك الاموجودا في الخارج فلا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابعا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة الاشياء او صورة شيء والاول محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن اوفي الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعوم بل صورته ولثاني ايتسا باطل والالزم وجود المعوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا كان اما صورة الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن فقد بان استحالة لهما لانا نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العمل وجودا غير اصلي لانهما مثل اشياء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاشياء علم باعتبار قيا مهيا بالذهن ومعلوم باعتبار ما هيتهما بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله (ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك) كأن سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف الادراك بل تعيين لمعناه فاننا نتعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا نفهم انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدة ثالثة احدها انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه يتعرف حاله انه متواط عليها او مشكك والآخرى انك ظنن في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفي آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله

المكان الطبيعي هذا لكن هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للجسام لان كون الامكنة طبيعية انما ثبت بالبرهان المذكور لا بان تلك الاجسام اذا خرجت عن تلك الامكنة وجدناها متحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي

ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة في كل آن كان صورة يكون تحصل المادّة وتقومها بها فلنا هذا معنى على ما سيحققه ٢٢٢ من مذهب الرازي ان كل

فرد من افراد ما فيه الحركة كالنقطة
وانما يحصل شيء ما بالفعل بانقطاع
الحركة (قال المحاكات ضرورة انتفاء
الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة
تحقق افعال ما فيه الحركة بالقوة
القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها
بالفعل كما ذهب اليه الفارابي او يقال
لما فيه الحركة فردا وحدها شخصي
من اول الحركة الى انتهائها واركان
كل فرد فرض في كل آن من الآتات
المفروضة في انشاء الحركة كان فرضيا
متفيا بالفعل ويكفي لتحقيق الحركة
تحقق هذا الفرد والسيال وسأتي تفصيله
وتوضيحه (قال المحاكات هذا
انما هي الخ) اقول العالم عبارة عن
المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من
المركب الذي كان ركنا لبعض الآخر
داخل في المجموع فصح اربعة
المركبات اركاء واجزاء للعالم
في الحلة كالاجزاء فيفيد الاول
مخرج ذلك ثم تلك البسائط كما انها
اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء
مشتركة بين الجميع واشار اليه
الشارح بقوله فالاول الجميع وفيه
ايماء الى وجه آخر لقيد الاول
فان تلك البسائط لما كانت محتاجا
اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة
على الساقية بحسب النظر والاعتبار
وكان صاحب المحاكات فهم من هذا
ان المراد بجزء العالم ما كان جزءا

(في اعتراضات الفاضل) هذه ثلاثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني
ان يقال هب انما اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم
ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة
قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفت النفس اليها
او ارتفع الحجاب بينهما وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا
صورة مساوية للسماء فليزمن انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول
من وجهين احدهما اننا لانم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل
والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه تبه عليه بقوله فيما سبق
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
وثانيهما ان الادراك يتمتع ان يكون اضافة لان الادراك بوصف بالمطابقة
واللامطابقة ولو كان اضافة لا تمتنع وجودها اذ لو كانت موجودة
يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل
واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه
نظر لاننا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودة
في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن
الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض
في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج
وان يذهب اليه ذهاب واما عن احتمال وجودها في جسم فائت فهو
انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه يزعم فيه البداهة فلو خصص
الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالة لار الصورة العقلية ليست ذات
وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بتغيرها
ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرا بهادئنا وهو باطل
وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل
الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحلة والجواب عن الثالث
اننا لانم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس
جزأه بل المركب آخر وقد عرفت مراد اشاره المحقق (قال المحاكات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه
لو كان الهواء ثقلا فلا بد ان يكون باخلا اما في الثقل المطلق لثقل المضاعف وليس كذلك اما اولا فيلخصهم

الثقيل المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لا يصدق تعريف الثقيل المطلق ولا تعريف المضاف بشئ من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ما ذكره آنفا حيث قال واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة ﴿ ٢٢٥ ﴾ والالزم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا

ويلزم منه ان لا يكون الهواء ثقيل اصلا لا يقال ثقل الهواء وميله ربما كان قسريا بالضغط الناري والاعراف والتقسيم انما هو للطبيعي لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعي والا لكان الهواء دائما في المكان القسري ولا شك ان الميزل الى المكان الطبيعي لا يكون الا طبيعيا بل الجواب ان الثقل كما يصح اطلاقه على ما يكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذي عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على ما يكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء ثقيل وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا اندفع اليراد (قال المحاكات وحينئذ يحتاج الخ) اقول فان قلت لا يتبين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذن يقول ان العناصر خمسة اوستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة اوستة ايضا كيف لا وسطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه قلت اذا ثبتت انحصار العناصر في الثقيل المطلق والمضاف في الخفيف المطلق

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ بشئ من هذه المحال في الصغير والكبير واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا يحس الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابى البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدة بتلك المقادير والابعاد لانها حاله فيها ووصفها واما المنع الثاني فلانا لا نحظ بالصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخوانات والجماعات وجبال شاهجة وتلال عظيمة ومسافات فائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تفديرها فان لتقدير الكبير والصغير انما هي بالاعيان لا بالصورتين ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عافلا قوله (ان الادراك معنى واحد) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والمتعانت واذا كان

وفي المضاف والخفيف ﴿ ٢٩ ﴾ المطلق هو الذي جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ما كان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على ما يظهر

في تأمل وهكذا في الثقلين فثبت ان الامكنة ليست الاربعاً وتحتل تلك الناحية في هناك عنصر آخر لزم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة في الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر في الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل ﴿ ٢٢٦ ﴾ الا لجسام فما الحاجة

الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يتدفع احتمال ان لا يكون كرة النار مثالا ليس بتمامه مكان الهواء بل مكانا لعنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكات اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا في البواقي فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر في تلك الاربع المعينة والا كان حق البيان العبارة الثانية وايضا لو بنى كلامه على ما ذكره لكان محتاجا الى المقدمة المذكورة والى البيان الذي قررناه آنفا وشئ من ذلك لم يكن مذكورا في كلام الشيخ فحمل الشارح الحق في كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظيره الثاقب على ان المراد حصر العناصر في الاربع لكن لا مأخوذا بعنوان كونها نارا وهوا واما واء وارضابيل مأخوذا باعتبار كونها نقلا مطلقا ومضافا وخفيفا مطلقا ومضافا (قال المحاكات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد لوقيل ببقاء النار في تلك المركبات بصرفاتها وسورتها اما لوقيل بوجودها فيها منكسرة السورة فلا بعد (قال المحاكات لانه انما يكون الخ) اقول لا يخفى على التأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ما شرحنا قوله سابقا ان الحجر انما يكون في مكانه

حالتا في تصور المعدومات هو ارتسام الصور فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك قوله (ومنها - حصول الاستدارة) تقرر السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال او وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه محال ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ماهية الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس بل الجواب ان المستدير ماهية استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم ماهية استقامة خارجية اى عين الاستقامة واما ماهية صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا فان النار ههنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان النار ماهية عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان النار ليس ماهية الحرارة مطلقا بل ماهية الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا تكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله (واما احتجاجاته) قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم تتج الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لاشك انما اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم ثبت ان ذلك الشيء

الطبيعي لو انفصل بأكمله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه ﴿ التميز ﴾ الطبيعي وقد جعله صاحب المحاكات على ما جعل اول كلامه عليه ولا يخفى بعده اذ ليس للانفصال مدخل في عدم انطباق مركزه على مركز العالم اذ انطباق مركزه على مركز العالم يتصور على تقدير

انفصاله عن الكل وضلي تقدير اتصاله به (قال المحاكات وجوابه انه الخ) اقول فان قلت هذا لا يجري في المركبات المتوالة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث اشخاصها لانواعها ﴿ ٢٢٧ ﴾ المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كنتقدم المزاج على

كل فرد منها دون انواعها (قال المحاكات ونوقض الخ) اقول النقض بالمزاج يتصور على وجهين احدهما وهو الذي قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بالنسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا النقض واندفاعه بما ذكره وثانيهما انه صدق هذا على المزاج لان حلوله سابق على حلول الصورة وما يتبعها من سائر الكمالات والجواب الذي ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب عنه ان كان كل نوع ما يكمل ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة الى المركب بقيد الكمال الذي هو القسم فلا يصدق عليه انه اول شيء اي اول كان يحصل في المادة وبما ذكرنا ينسدفع ما يتوهم ان المزاج اوله يكن من الكمالات الاولى للمركب ولم يكن كالاتياله ايضا لتقدمه عليه لم يكن كالاتياله (قال المحاكات كانت النفس الخ) اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم فينبغي بناء

المتخير موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصوها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلاله على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء لمجرد لكننا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان تقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فالما بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشيء وهذه شبهة واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد له فن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها اننا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصله له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم يشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم في علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضورى وتنبهها على تخطيط الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شاع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا ولا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

الكلام على التشبيه والمساخمة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فتأمل فيه (قال المحاكات وهذا الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله لا ياتيه لم يتعرض لدليله صريحا بل اوى الهبة بقوله حالة التركيب والدليل على المزاج واطهونه

لم يذكره صريحا (قال المحاكات والشارح نبه على التقديمين اللذين الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما
 الاعلى تصور الصور والكيفيات) اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يقيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه
 ولو كان المراد ايضا تصور الاطراف لم يخرج الى ذكر ﴿ ٢٢٨ ﴾ الافراد القضية بل يكفي تمثيل

الاطراف بجزئياتها مثل (قال المحاكات
 كان الضعف الخ) اقول اذا ضعف
 كيفية السواد مثلا حين الضعف
 لاشك انه يبقى جنس السواد وبتبدل
 اتواعه بناء على ما تقرر ان الاشد
 والاضعف متفقان في الجنس مختلفان
 في النوع وحيث فنقول ان كان
 المراد نفي الاشتداد والضعف
 بهذا المعنى عن الصور فنختار
 الشق الاول ونقول قوله كان ذلك
 بطلانا للصورة لضعفها ان اراد به
 انه بطلان للصورة الاولى والنوع
 الذي كان فسلم لكن بطلانه ممنوع
 لان المفروض ضعف جنس الصورة
 المشتركة بين الاشد والاضعف
 وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة
 فمنوع والسند ظاهر وان كان المراد
 نفي الحركة في الصورة مطلقا سواء
 كان افراد ما فيه الحركة مختلفة
 في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا
 كما في الحركة الازنية فيمكن اختيار
 الشق الاول على ما قررنا ويمكن
 اختيار الشق الثاني ايضا ويقال
 ذلك الزائل وان كان عرضا بالقياس
 الى النوع الذي فرض الحركة فيه
 لكن لما كانت حصة منتزعة من ذلك
 النوع كان ضدها لذلك النوع كما ان
 الزائل في صورة الحركة في السواد
 لما كانت حصة متوهمة من السواد
 انتزعه العقل بمعونة الوهم من

بذاتنا وعلما بذاتنا عين ذاتنا فيكون علما بعلما بذاتنا عين ذاتنا لكن
 عين ذاتنا حاصلة فيكون علما بعلما بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا
 في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل
 وهو مكبرة وسفه وان لم يكن نفس علما بذاتنا لم يكن علما بذاتنا نفس
 ذاتنا لانه لو كان علما بذاتنا نفس ذاتنا لكان علما بعلما بذاتنا نفس
 علما بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلنا بذاتنا حيثية بين بالذات
 وبهذه الحيثية نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغايرة له
 وتحقيقه ان علما بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا
 الامر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفسير بحسب الاعتبار
 فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضره وهو باعتبار انه
 حاضر معلوم وباعتبار انه حاضره عالم فالتعدد ليس الابهت الاعتبار
 والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور
 الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن
 العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئين
 كما في الاضافة والايحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم
 فان قلت فليكن التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايحاد اجاب بانه
 كاف في الاضافة ايضا واما في الايحاد فلا لان الموجد يجب ان يكون
 متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة
 تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا
 الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتي العصبيتين
 والا لكننا ابصرنا الشيء الواحد شئين لان المنطبع في كل في واحد
 من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة
 والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية
 فانما اذا ابصرنا شيئا فان قوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة
 تحصل في الخيال او في الجليدية اف وقوله والادراك يكون في الحس
 المشترك او في ملتي العصبيتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره
 الامام قوله (وانواع الادراك اربعة) لان المسدركات اما جزئيات
 مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير
 محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

السواد لاشد كان السواد يضعف بل نقول لا معنى للضعف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد
 الاضعف (قال المحاكات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين
 اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في حصول النوع ويصدق عليه ولولزم من الانياد في النوع

التشكيك في النوع يلزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الأشد والاضعف من الجنس أيضا والحل مأمور (قال المحاكات لا يكون افراد النوع واحدا لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها) اقول فيه بحث اذا ذكره * ٢٢٩ *

من افراد نوع واحد يجسري في صورة كونها افراد الجنس واحد وبما ان النوع لا يكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومحددان جنسا وايضا لا شك انها داخله تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لا يقتضي كون المقول عليها كالتنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك في الذاتي بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في مفهوم ذاتي او عرضي على ما صرح به بعض المحققين (قال المحاكات والجواب الحق الخ) اقول يعني ان الباقي فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى متنهاها لكنه سيال غير قار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الان ذلك حركة في ذات السواد اذ لا معنى للحركة في ذات السواد الا ان يكون المتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه في كل آن اشد واضعف من المفروض في الآخر على ما مر آنفا اقول هذا الجواب جار في اصل الدليل لان

اولا يتوقف وهو التخييل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئية غير مادية واما ما كان قادرا كما التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم تعقل وسطا اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتخييل بالابصار لانه اظهر والا فالجنس اعم من حس البصر والسمع والشم والذوق والملمس فان الملمس ناشئا حصلت عند القوة اللمسية صورة الملمس مع حضور المادة واكتشافها بالفواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الفواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخرجي واما لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتهما عن الماهية وتثبت الماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخييل وجعل الامام قوله لوازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير الفواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يجمع امكان زوال جميع الفواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخييل بل المختصة بهما الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح قوله (وقد اورد في هذا الموضع سوالات) وهوانهم ذكروا ان العقل يقدر على ان يترفع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفاتاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزءا منها لم تكن مشتركة بينهما فلا تكون كلية واجاب بان الكل المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء الافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض

المحدور في هذا الشق انما يلزم المستدل من قبل ما فيه الحركة لا من قبل المتحرك وما فيه مشترك بين الدليل وصورة التقص فان قيل لا بد من المغايرة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولانا هذا القائل يجعل المتحرك النوع وما فيه افرادة فيحصل التباين وانما يان هذا لو لم كان دليلا آخر بل الحق بسبب اختيار هذا الشق

أن يقال أفراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمتحرك بالفعل لابد أن يكون موجوداً بالفعل وأما كون ما فيه الحركة لابد أن يكون موجوداً بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المتحرك متصفاً بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط موجود في الخارج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بأن ههنا فرداً واحداً

شخصياً باقياً من أول الحركة إلى آخرها غير قار من المفولة التي يقع فيه الحركة مع أنه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما لا يقبله العقل وإذا لم يكن شيء من أفراد النوع موجوداً بالفعل فلم يكن النوع أيضاً موجوداً بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا أنه لم يوجد شيء من أفراد الحرارة مثلاً في أثناء الحركة في السخونة مع ظهور أثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لابد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لأن المحسوس في كل آن ما يكون أشد أو أضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يختص بالآثار مخافة لا آثار الآخر اللهم إلا أن يقال أفراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينها موجود بالفعل لأن الحركة التوسيطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار ترتب عليها واختلافها لاختلاف قربه وبعده بالنسبة إلى المبدأ والمنتهى وأما حديث الاحساس فجوابه أن لا عبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في أحساس الأمور الغير الواقعة كبيض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقص والاشكال أيضاً (قال المحاكات إذا عرفت الخ) أقول فيه نظر لأن ما ذكره الإمام

فالمصورة العقلية وإن كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال إنها كلية مجردة بالعرض والمجاز والمأصل أن الكلي المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي لا لأنها في نفسها كلية قال الشارح القول بأن الكلي موجود في الخارج باطل إذ لا شك أن زيدا في الخارج إنسان وعمران إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما في الخارج إما أن يكون موجوداً في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة وأنه ضروري الاستحالة وإما أن يكون موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزءاً منه وبعضاً منه هذا خلف وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئاً واحداً في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في العقل لكن إلهما اعتباراً باعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج لكانت عين أحد الأشخاص واحد الأشخاص لو تجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال أما الأول فلأن المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لا في ذلك وأما الثاني فلأن الصورة العقلية ليست جزءاً للأشخاص في الخارج ولا يلزم أنها ليست مشتركة لأن اشتراكها ليس معناه أنها جزء لأفرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للأفراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من الآخرين قوله (وأما ما عرفت في ذاته برئ عن الشوائب المادية) فقدم في الدرس السابق أن الشيء إما أن يكون مادياً أو غير مادي فإن كان مادياً كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد أولاً بتجرداً تاماً ثم يتجرد تجرداً وسطاً ثم يتجرد بالكليّة فإن الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة وإذا تخيلت تجردت تجرداً أشد لأن المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا أنها لا تجرد عن الواحديّة القريبة فإن تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

﴿ على ﴾

كما يدل على ما ذكره بدل أيضاً على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد المحل في الصورة فعند الضعف لا يخفى أما أن يكون نوع الصورة باقياً أولاً فإن لم يبق كان ذلك بطلاناً للصورة لا بضعف التخيل في الصورة المستلزم لضرورة الحسب الضعيف المستلزم لبقائها وإن بقي كان الضعف يزوال

فترض الى آخر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للحمل لا ينافي كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستأنس به فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يضعف ان الحمل لا يتحرك في طوائفها * ٢٣١ * الشديدة والضعيفة لان الصورة هي المتحركة وحينئذ

فالجواب عنه على ما يستفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضي ان لا يكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقرر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فالتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال رد هذا البعض الذي ابطال الشيخ في الشفاء مذهبه لانه رد الامام والجواب عن دليله (قال المحاكمات فلو تحركت الهوى) اقول قال سيد المحققين قدس سره في حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهوى ليست الاشياء بالقوة لان تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها في وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فاوكانت في ذاتها متحصلة بالفعل لمكانات كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اقول في كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهوى ليست الاشياء بالقوة ولا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لو تم فانما يثبت به في حركة الهوى في الصورة والحركة في الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعطلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة الدركات المترتبة في التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالواقع الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لخواص غريبة قضية مشتملة على تكرار او استدراك لان قوله لا يتعلق بالواقع الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق الواقع الغريبة فكأنه قال ما لا يمكن ان يلحقه الواقع الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اراد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه واقع غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه اوازم المساهية وقوله وهذا تصريح بان اوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواقع الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مختصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر تغريب على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكرر الا بالماهية فان تكرره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواشي غريبة وعوارض مشخصة والاخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كأن سائلا يقول فابالك لا تدرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اشتغلنا بالعلائق الجسمانية بمنعنا عن ادراكها وبظهر من هذان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها ادلائق لها من ذواتها واما غيرها من المجردات فعمل العلائق الجسمانية بمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو يرى من الشوائب وهو المعقولون فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

في الجسمانية او في الجسم فيتحرك الصورة الجسمانية او الجسم المطلق في الصورة النوعية ولا كلام في ان الصورة الجسمانية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانية انا لو سلمنا ان المتحرك هو الهوى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت في الصورة المعينية اذن المعانوم ان تحصلها

بالفعل لا يتوقف على تلك الصورة والا لما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان المتحرك حين الحركة فردا واحدا سياتي شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك في الابن له ابن واحد مستمر والمتحرك في الكيف له كيفية واحدة مستمرة لكنه سياتي يمكن ﴿ ٢٣٢ ﴾ ان يفرض فيه كيفيات غير

متناهية كل منها في آن وتعدد افراد الابون والكيفيات انما هو بالقوة دون الفعل وحينئذ نقول يجوز الحركة في الجوهر على هذا النحو بان يكون للمتحرك صورة واحدة سائلة مستمرة والمفروض منها في كل آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة والهوى انما يتحصل بالفعل بتلك الصورة الشخصية السائلة هذا على ان القول بان الهوى لا يتحصل بالفعل الابصورة معينة شخصية لا يلائم ما مر ان شخص الهوى بماهية الصورة وقول صاحب المحاكات لو تحركت الهوى في الصورة كان قبل تبدل الصورة الى الخ اجراء للكلام على التشبيه والافق صورة حركة الهوى في الصورة الجسمية لا يلزم الاتبدل الشخص لا تبدل الحقيقة وانت خبير بانه لو تمك بماذهب اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه الحركة كانت بالقوة تدفع البحث الآخر (قال المحاكات قوله الشديدة والضعيفة التي يكون الى قوله لادخل لها في اثبات الكيفيات عن الصور) اقول عدم مدخلية في هذا لا يستلزم ان يكون مستدر كما اذلا شك ان له دخلا في كون الصور التوعية هي الطبايع وهذا هو ملك ملاك الامر في الفصل الاتي فكيف يكون مستدر كما (قال المحاكات غالبية من جهة الصورة

اذا انما عقلنا جسما من الاجسام فلا يتخلو اما ان يتعقل مادته او لا فان لم يتعقل مادته فلا يتحصل تعقل ذلك الجسم اعدم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته فالمادة لا يمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها المعارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لاتعلق العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها لمقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا بالشوايب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى شئ اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافي فيها والوهم لا يأخذ المعاني الا بخصوصية بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هوى او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للخشب افقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية العقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل ونحن نقولها تان القضيةتان غير مبينتين فمن اين يستلزم عقل الشئ ذاته عدم احتياج تعقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يدفع النقض بتعقل الحل والمحل معا وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امر ان القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني

الح) اقول وجهه التامل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومعدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾ محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليلية لا قيدية كما يظهر بادي تأمل فلا يكتفى لاجتماع المتقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل ولا اتصال بين الكيفيات بل اقطاعها ونعاسها متصفة زمانا

معينا على حركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة (قال المحاكات وهذا حل الكلام الخ) اقول هذا انما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصا بالحق في وهذا وان كان ﴿ ٢٣٣ ﴾ ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

اذا التضاد الذي هو اقسام التقابل او لا يمكن بل المعنى الاعم بل اشترط غاية الخلاف فيه لم ينحصر التقابل في الاربعة وظاهر ان التضاد الذي هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يتناول التضاد المشهورى غير الحقيقي مما لا يصحى اليه اذا التقابلان بالذات انما يقابلان التقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما في الغاية ام لا ثم اقول قوله **ك**ما ان ين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراد به ان بين السواد الشديد وبين السواد الضيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وهما بحث نفيسة مذكورة في حواشينا على الشرح الجدي للنجريد (قال المحاكات والجواب ان الخ) اقول فاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والانيق على ما فصله وقوله وهي لا تحصل الا بالاستحالة لا دخل له في الجواب بل ذلك افادة اخرى هي ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور

على ان اللام في قوله مستول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسر بقوله وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان البحر دعن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته في شانه ان يصير معقولا لا غير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهوى لا مطابق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها ان يصير لاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن الشخصيات صارت معقولة لانتفاء الوضع **قوله** (وهذه القوى منقسم الى مدرات) القوة الباطنة امامدركة او معنية على الادراك والمدركة امامدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور والمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكننا لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الطاهرة والغرض من التقييم ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والنصرف فيهما لا شك في وجودها ومن المستحيل انقسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مدأله وهذا ضرورى لاسبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ تلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى **قوله** (والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رؤية نقطة كالحط) ولا شك انها لا اتصال ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشتك الذي اذا انقطعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة و بهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

ولا يتوقف على اثبات ﴿ ٣٠ ﴾ المزاج على ما هو المتراى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذا ذكره في اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح ومتشابهة على ما في الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

لكن التوجيه الذي ذكرنا لابلان ما ذكره الشارح بعد هذا في القول الاتي حيث قال قد تبين علمي ان القول بالمزاج مبني على القول بالانقلاب الاله الا ان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج مبني على صدق القول بالانقلاب لان العلم بالاستحالة والاستحالة لا يثبتان الا بالانقلاب (قال

المحكيات واعتمادهم الخ) اقول يمكن ابطال كل من الانقلابات والاستحالة بكل من الحكمين وذلك بان يقال لا يجوز انقلاب الهواء نارا مثلا لامتناع صيرورة شيء شيئا وكذا يمنع ان يصير الماء من غير الاستحالة حدوث شيء لاص شيء وانما خص صاحب المحكيات كل واحد من الانقلاب والاستحالة بحكم آخر لان احد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة (قال الشارح فيما يقاب عليه الخ) اقول لاحاجة اليه رد الرأي الثاني واصله انما اورده رد للرأي الاول وانت خبير بانه مع ما فيه من التعسف وهو الخلط بين رد الرأيين رد عليهما ان القائلين بالرأي الاول جوزوا ان يصير ما هو مغلوب غالباً عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لان السخونة الخ) اقول اي يقتضيه بالذات ويكون التحلل مترتباً عليه بلا واسطة شيء آخر وحينئذ ظهر صحة قوله لان السخونة يستلزم التحلل ولا يرد انه يذخي عكسه وكذا ظهر صحة انتزاع بقوله فالحرارة الشديدة الخ نأول (قال الشارح والاجزاء الباردة الخ) اقول هذا انما يلازم مذهب الكمون والبروز اي الرأي الاول وكان الكلام في ابطال الرأي الثاني وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من

في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانقطة فلا يكون المشاهد خطأ ممثلاً لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعاً قوله (لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات) توجيهه ان يقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء يشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فاصغرها وانتقالها من ذلك المكان انتقالاً سريعاً يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فتعذب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة بمعنى خطأ وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكتفي في مشاهدة الخط لا بد مع ذلك من القول بتأويل الهواء بالنقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك بلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المنة لانه نوع فان كانت ترتب اليه بقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لانه ان اتصال الارتسامات ليس في البصر ولئن سلمناه لكن لانه انما يمكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنع مرتبان على ما وجهه الامام فانه قل اما ترى القطر النازل خطأ مستقيماً والنقطة الجوانية خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد ان يكون موجوداً في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقال لا نسلم ان الخط ليس بوجود في الخارج بل لا اتصال لتشكلات القطر في الخارج ترى خطأ سلمناه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتسام فيه ولما شير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولاً بان الشكل

لو

اقول (قال الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ)

ايراد الامام على الشيخ مبني على حله ما فوه على ما يوضع فوق الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشيء ان يكون شيئاً ثقيلاً وله هذا فغيره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يندفع بتغيير اللفظ فانه لو قيل ما وقع

صلى فوق الجرد كالهواء يبرده الجرد لا يمكن ان يقال انه بارد بالطبع فانه يترده بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضر في مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من ان ما يوضع فوق الجرد يبرد بالطبع من غير ان يتصل به الجرد اعتراف بجواز الاستحالة ﴿ ٢٣٥ ﴾ اذ لا شك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجرد وبعده

صار باردا جدا فلو كان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة و يروز الاجزاء الباردة وذلك مما يذهبوا اليه بل هذا رأى جاصة اخرى وسيطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذي ذكره الشارح فقير تمام اذ الامام ان يقول وضعه على الجرد يعين الطبيعة على ابراز الكيفية الملازمة للطبيعة (قال الشارح ويناسبه الخ) اقول لا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال الكلام كان في المزاج الذي كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث في كيفية استئناء هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسب له من حيث النوع ولعل هذا اقرب بما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلية وفاعلها فاعل ذلك الشيء اما بتأثير جديد او بتأثيره في الذات فان هذا العمل يشتمل بالذات بالذات وبلوازمه بالعرض والدليل على ماداه الشارح من ان الذات ليست مستقلة في التأثير في الوازم انه لو كان

لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج فان القول يادراك البصر خطا في الخارج لا تصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول يادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالشاهدة فانه ليس قولاً يادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن التعليل الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان الثائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لا يراها الحاضرون في مجلداتهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدتها ولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلا قوله (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعني اذ اراجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلو لا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخييلها وهي الخيال ولما توقف تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلووا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ للحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثنتين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورية ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضيقة لما سألني من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينقض الحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالنفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته واجاب

كذلك لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وذلك باطل على ما سيجي ثم كلام الشيخ في النمط الخامس مبني على الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين ذكرناهما وهو ان العمل لا يتعلق بتلك الصفات بالذات وبكفي لصحة كلامه هي انما تعلق بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

(قال المحاكات وهذا ضير مستقيم) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان من الاعتدال الحقيق انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا مائلان الى الافراط ما كان بالقياس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقي الاعضاء كما يشعر به

قوله آخر ما في البدن وبهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ما هذا مع ان الحرارة واللطافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا يتنافى قرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي اذا غلبت انما يتنافى التساوي لا القرب من التساوي بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الحفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للتقيل ثم اقول الجواب الذي جعله جوابا حقا ليس بحق لان الامام حل الكلام على الاعتدال النوعي لكن يقول ما ذكرتم في الاعتدال النوعي يجري في الاعتدال الشخصي نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عليها كذا نقول اعدلية مزاج الانملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان انفس مزاج جميع البدن لا ينفع اذ كان اعدلية المزاج صار سببا لفيضان النفس على ذلك المترج من جهة مناسبة للنفس فكذلك ينبغي ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعدل لان مناسبة لها انما فاذالم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعبرت في الفيضان

عن نقص الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدءا واحدا لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليوسة ويقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لا يحل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لا يمكن تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدءا ادراك الصور مغايرا لمبدء حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مانق له الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئيهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم ينجح الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئيهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الالة بل بحصولها عند النفس لحصولها في لالة فجاز ان يكون مبدء الادراك والحفظ واحدا او يكون الصورة حاصلة في القرية محفوظة وينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان جواب النقص يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدءا للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجوز ذلك في مبدء القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدءا لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجاز ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استنبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استنبات الصور مطلقا وقوله عند عينة المادة تقييد مستدرك لانه كما يستنبات الصور عند غيبة المادة في التحيل يستنبات الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لا كان الاعمال لا يتحقق الا في الاخص كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكررة صادرة بالواسطة ويجوز

فينبغي اعتبارها في اول التعلق والا فالفرق ويمكن ان يقال القلب يخلق قبل الانملة ﴿ ان ﴾

فعله هو المرجح هذا وفي قوله اعني جميع امزجة الاعضاء فائدة وهي ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعدل الامزجة ليس الا مجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو من هذه امزجة مخصوصة يخالف المزاج الآخر

فكذلك ان من مجموع الاعضاض يحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بآثار ولوازم فكذلك لمجموع امرجة الاعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد اذا قيل انه احد اولاً (قال المحاكات لابد مع ذلك الخ) اقول بهذا بدفع ايراد اورده ﴿ ٢٣٧ ﴾ بعض المحققين وهو ان قبضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان

من جهة وحدة وحدته التي بهما ناسب المبدأ ينبغي ان قبض النفس على البسيط ثم قال فان قلت عدم الفيضان على البسيط لانه يتحقق فيه كقيمتان فاعلة ومنفعة فالجواب ان في صورة الامتزاج ايضا يحصل كقيمتان احدهما متوسطة بين الحرارة والبرودة والاخرى بين الرطوبة واليبوسة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يصدق على كيفية واحدة انها حرارة ورطوبة ككانه يصدق عليها انها حرارة وبرودة بالقياس الى الطرفين وهذا حق واركان الظاهر من عباراتهم ان المزاج كيفية واحدة بين الاربع هذا آخر ما تيسر لي في النمط الثاني (قال المحاكات لكنه ليس معنى النفس الخ) اقول سيحى في كلام المحاكات انه ذكر الشيخ معنى مشتركاً يصلح لان يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر في موضعه ان التواطى خير من الاشتراك (قال المحاكات لكن لم يعرف الخ) اقول يعني لو عرف النفس باعتبار انها صورة تقتضى مراعات التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لان الصورة توهم

ان يصدر من الشيء الواحد امور متكررة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون الامر احشواً واما ان يكون تاماً ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الامركات انفعالات والذي سبب ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا يفعل الا انفعالا واحداً قوله (بل انما هو قياس من الشكل الثالث) وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فبدأ القبول لابدان يكون مغاير المبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورده دليلاً على تغاير المبدئين كادل عليه الحجة لاعلى تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية فلا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما قوله (والوجه الثاني) ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الابدان له وحفظه ونسيانه زوالها حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفاً وللإمام منع آخر لم يتقله لقوته وهو اننا لانسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الحياتل جسم يتحالف دائماً فيه عدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحافظة فيه فضلاً عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد قوله (فاستدلال مشترك على وجودهم) اما على وجود الحس المشترك فلانا نعلم على هذا اللون بانه غير هذا

ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها حصل اليه اشارة بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال لا يلائم وجود الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل واما المادية فهي مقصولة بذاتها

لا يحتاج الى محصل فهذا متوجه آخر للعمل المذكور وانما قال يؤهم لان الفصل المأخوذ بشرط لا يثبت
صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كلياً ام لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص
اقول لا يفتي بزيادة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال ﴿ ٢٣٨ ﴾ فشارك بين الجمليين اى محل

الجسم على الجنس وحله على المادة وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ايهامه ناقص يحتاج الى محصل رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتيب الآثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص يحتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسماً لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثابتة اذن العلوم ان النفس النباتية هي الصورة النباتية التي هي مبدأ فصل النبات لفصل النبات وكذا النفس الحيوانية هو صورته النوعية والنفس الانسانية الجوهر المجرد الموجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البدن وقد صرح بذلك الشارح في فصل بيان المركبات الثلاث حيث قال والمركبات ثلاثة ذو صورة لانفسه ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومنحركة بالارادة ويسمى حيوانيا واذ كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة بلا فصل فينبغي ان يكون المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين المشيئين لابد ان يدركهما فذكر هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوتا واحدا من المحسوسات او غير فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما لحصول صورتهما في قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجمع لا يحصل الا بقوة حافظة للجمع والانعدام صورة كل واحد من المشيئين عند ادراك الآخر والتفاتة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرر اعتراض الامام اننا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك زيد النفس ايضا واذ كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع اننا نجد خلافا جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الادراك البصر فلا يكون ابصارا لشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغية فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

(قال المحاكمات فليس المراد الخ) اقول لو كان كذلك لم ينجح الى تقييد الجسم بالطبيعي ﴿ بان ﴾

احتراز عن الصناعات اذ تقييد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكمات اجتراز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون ان يقول احتراماً عن فصولها بما يشيد اركان مامهدناه فأمل قال الشيخ ما عندي ان هذا يكون المستبصر
يحتمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ
هذا اشارة الى الغفلة ﴿ ٢٣٩ ﴾ وعدم الاثبات وما نقل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقلمنا هذه

القضية وهي ان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل الذوق وتخيل المذوق ليس
النوم والسكر وعند انفراج
الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى
من الحالات الاربع ففيه تسامح
(قال المحاكات وكونه صحيح المزاج
الح) اقول انت خير بان هذا غير
ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل
قاعدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته
والاشتغال بالمرض ذكره في بيان فائدة
صحة البدن ولكل وجه ويتوجه
عليه ان هذا يخالف لما هو المشهور
من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائماً
وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح
من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند
عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته
ولا يبعد ان يرجح هذا بان المراد
من الغفلة والذهول في العلم الحضور
ليس الا عدم الالتفات الى المعلوم
بذلك العلم ونحن نعلم انه كثير اما
قد لا نلتفت الى ما هو معلوم لنا
علماً حضورياً كصفات النفس
وقد صرح بهذا اي باشتراط
الالتفات في العلم الحضورى بعضهم
وكيف والمشهور ان الالتفات
في زمان واحد الى شيئين محال فأمل
(قال المحاكات فالاول اضعف)
اقول اما بيان الضعف في الحجبة
الاولى فهو ان الحجبة القائمة على
الدعوى الاولى ان الملازمة المشار
اليها بقوله فان لم يحصل له شعوره

بان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل الذوق وتخيل المذوق ليس
في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر
فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات
بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان تخيل ادراك الصورة
في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق
ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة
الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة
وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول
الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبية المشتركة والحس
المشترك ولذلك قال علماء الناظر ابتداء الابصار في البصر ومما مر
عند العصبية المشتركة وكما له عند الحس المشترك فالجواب عن الثاني
انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد
لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى
تحقيقه مراراً قوله (فان ادراك المعاني دليل على وجود قوة تدركها)
تقر بالدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس
الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما
الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ولا النفس
الناطقية والالام يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني الجزئية
ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً فلا بد من قوة باطنية غير ما يدرك
تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور
المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية
جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون
ادراكها للصورة بقوة والمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها
للتوحيين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة
واحدة هي الحس المشترك قوله (ذكر علماء التشريح) اعلم ان للدماغ
من مقدمه الى مؤخرة انقساماً الى ما ينحصر باسم الاجزاء وانقساماً
الى ما ينحصر باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين
متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب
الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

فهو ميت وليس بحي ممنوعة اذ حال السكر والنوم الغالب كثيرا واصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله
والالام ينقبض ولم ينسبط ظاهر الفساد اذا طبع ينقبض وينسبط من ادراك الشيء المولم والملازمة من غير ان يحصل له
التصديق بانه مولم او ملازمة كيف والحيوانات العجم يحصل لها الالام والذوق وعند المحققين لا تصديق لها واما بيان

الضعف في الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثليين منظوره لان اجتماع المثليين المستحيل ان يوجد
في محل ثالث وهما يوجد احدهما في الآخر وايضا لا يتحد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عيني والآخر
بوجود ظلي وهذا الفرق كاف في التمايز بين المثليين ولم يلزم رفع ﴿ ٢٤٠ ﴾ الامتياز وهو الدليل على امتناع

الا اجتماع وكذا قوله ولانه ليس
احدهما بالحالية والآخر بالخلبية
اول من العكس ممنوع اذ لعل التزجج
من جهة الوجود العيني وكذا قوله
واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية
تلك الذات ممنوع اذ العلم بحصول
الشيء بوجهه لا بد منه كد هو المشهور
ان تصور الشيء بالوجه هو تصور
الشيء حقيقة والعلم به وحيث لا يتوهم
اجتماع المثليين اذ الخمس في النفس
هو صورة الوجه المخالف له في الماهية
واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو
في التصور بالكنه وكذا قوله لكن
حضور الشيء عند نفسه يستحيل
ان يتبدل بالفعلة ممنوع اذ لا بد في العلم
الحضوري من التفات النفس الى
المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن
صفاتها ولا تطلعها الا بالبراهين ل قد
تنكرها ولا تقبلها اصلا (قال المحاكات
فلان الاوليات الخ) اقول وايضا لمراد
بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به
تقرير الامام (قال المحاكات) وبعثون
الفصل الخ) اقول وايضا ليس على
المستدل بيان ان مقدما ته بدعية
او نظرية بل يكفي كونهما معلومة
هذا وصاحب المحاكات لم يذ كروجه
الخط في التزييف اقول وجهه ان
الدعوى لما كانت بدعية فلا يضرها
الابرار على المذكور في صورة الدليل
وايضا كلام الشارح يدل على ان

لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ
واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق والطول حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء
اغليظ ولم كانت الأزواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة
في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالضعف من حصة الجزء
المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج
الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطن فهو ان الدماغ تجاوبف
ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء
المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كنفذ من البطن المقدم الى البطن
المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب
الفقرات متدرجا الى الصلبة وهو الخنق وقد ثبت العصب زوجا زوجا
من جنبيه موازيا وصاقبا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والخنق
فالدماغ كالعين والخنق كالتهرمت والاعصاب كالاشجار على اطراف
الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والخنق والاعصاب
فالدماغ كالعين والخنق كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذ
من الجدول الكبار والاعضاء كالزراع اذ ثبت هذا التصور فقول
اراد الشارح اربيع ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم
من الدماغ فذكر ان قوة اشم في رائدتين تأتيين من مقدم الدماغ وقوة
الابصار في عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج الاول
من الأزواج السبعة وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منشأ الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول
من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث ومنت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء
المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث
في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منت قسم منه في الجزء المقدم
وايضا صرح الشيخ في الكليات بالمنت هذا القسم الحامل للسمع
من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخط لما رأى في بعض نسخ الكليات
وفي الشفاء هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي
تعرض لها المشروح ان هذا القسم مثبتة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

حكم الامام بكونها برهانية فاسد اي دعوى ذلك باطل وما ذكره صاحب المحاكات ان ما ذكره
الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه في الرجوع الى الوجدان (قال المحاكات
فقول الشارح الخ) اقول محل كلام الشارح على ما يتبادر منه على ان الشيخ قسم الباطنة قسمين احدهما

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط واراد بالوسط الوسط في التصديق
على ما سيظهر من الفصل المصدّر بالوهن والتثبيد وفي هذا الفصل نفى احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس
مطلقا وكذا احتمال ٢٤١ ما يكون المدرك هو النفس بواسطة ففي احتمال ما يكون المدرك

هو القوى الظاهرة والنفس بلا
واسطة ثم نفى الاحتمال الاول
في الفصل الثالث ففي الثاني وهو
المطلوب واقول في هذا الموضع
يتوجه امور اما ولا فلان المتبادر
من كلام الشارح انه جعل حيث
في كلام الشيخ اشارة الى الغرض
المذكور وهو حالة الانفراج اول
الحلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة
عليه للذات كانت مدركة فيها
والظاهر انه اشارة الى الحالة
الحاضرة اى حالة التخاطب واما
ثانيا فلانه ان اريد بالمدرك ما يكون
مدركا حقيقة لا بواسطة للادراك
كما هو الظاهر لم يلزم من نفي كون
المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى
الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه
لابقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح
لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة
في الادراك لانها مدركة وايضا
كلام الشارح اوبقوة شيء آخر غير
صريح في ان القوة الاخرى آلة
واسطة لمدركة وايضا لا يصح قول
الشارح لان المدرك في ذلك الغرض
كان غافلا عما يغيره اذ المفروض
ان القوى هي المدركة والشيء
لا يغير نفسه وان اريد ان يكون
مدركا وآلة الادراك حتى يدخل
العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة
الاخرى آلة الادراك لا يقتضي كون

والله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادئ الاعصاب
الاربعة في البطن المقدم لافي الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما
في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا الباطن
كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادئ اعصاب الحس الدماغ والتخاع ومبدأ
اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللمس اما باقي
الدماغ او التخاع فالروح المصوب في مبادئ الاعصاب التي هي الدماغ
والتخاع آلة الحس المشترك وانما قال لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ
لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
لان بعض مبادئ الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او التخاع
واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان اقوله آلة الحس المشترك
الروح المصوب في مبادئ عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس
عين يشعب منه خمسة افهار وهي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري
فيها هو الروح الحساس واذا اطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها
الى الارواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب اعني الدماغ والتخاع
وانقلب بالروح المصوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال
ففي نهر يتأدى مثل البصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا
قال لامعنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة
المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك
والافلاحة لئلا تستحالة حركة تكيفيات ولانه لو تحركت المثل توفق
ادراك المحسوسات على حركاتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه
فانهم اطلقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك
تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة
المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل
الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس
المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم يتأدى منها اليه فكيف يتصور
حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم
الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم في مسلك
الروح الى الدماغ وفي وسط معاذه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد
في اللسان فشبهته مبناها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

المدرك مدركة فلا يتم ٣١ الاستدلال بقوله لان المدرك في ذلك الغرض كان غافلا عما يغيره على
عدم وساطة القوى الاخرى في الإدراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك
المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لا يدرك المبدأ الذي هو قاعل الصور والادراكات

وايضاً حيثئذ لا يلزم من نفي كون القوة الاخرى آلة نفي كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها
واما ثالثاً فلازم الدليل الذي ينفي به كون القوة الباطنة مدركة سواء حل المدرك على المدرك الحقيقي او المعنى
الاعم يلزم منه نفي كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حل المدرك على المعنى الاخص او الاعم

مراراً قوله (قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم)
الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية
الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكماً في الجزئيات
لاجرم يكون حكمه مشوباً بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئاً
اصفر حكمه بانه عسل او حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه
مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسلطان القوى الحيوانية
لاجرم يكون الدماغ كله آله قوله (اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركاً) هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك
ليس مطابقاً للحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر
اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف
هو الوهم لا المخيلة وهو مدرك بالذات على ما يقرره في الجواب عن الثاني
قوله (واقول ان الشيخ ذكر في القانون) لما قال الامام وهذا شئ
ذكره في القانون كذبه في العقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم
في الشفاء بان الحافظة هي المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم ان يكون
القوى ستاً وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة
وتنساء فيقبل الوهم بقوته المخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور
المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لان المعاني
الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسبها إليها اذا عرض صورة
بعد صورة تذكر قطعاً قوله (والحق ان الذكر الخ) كما ان لصور
المحسوسات ارتسائاً ما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة
ثم انحفاظاً في الخيال ثم ادراكاً في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم
الا بالقوتين وزوالاً عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشّم احساس
جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شأن الوهم وحفظ
وهو شأن الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ
بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى
بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يتنجس الى تجشّم احساس جديد
بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة
فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلاثة اعمال فكرى تصرف في الصور وهو
شأن المخيلة وادراك للمعنى النسبي وهو شأن الوهم وحفظه وهو شأن

فلا يحسن قوله فبقى ان يكون ذلك
الادراك بالمشاعر الظاهرة الخ وايضاً
لم يتوجه الشارح تصحيح التفرع
في قول الشيخ فبقى ان تدرك ذلك
الخ على ما سبقه لانه انما استدل
على نفي الافتقار الى الوسط دون
الافتقار الى القوة الاخرى فلا بدح
امان تقديره في كلام الشيخ
اي ما اظنك فتقر الى وسط والى قوة
او اراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة
الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ
على نفي كون المشاعر والقوى مدركة
بالمعنى الاعم بان اراد بالمدرك في كلامه
المعنى الاعم والدليل على نفي كون
المدرك بالمعنى الاعم القوة الباطنة
ان افرضنا اغفال الجواس من الادراك
في الفرض المذكور فلم يكن القوة
الباطنة مدركة ولا آلة لكن يبقى
الامر الثالث على ما قررنا وايضاً
لا حد ان يقول في الفرض المذكور
انما نسلم كون تلك القوى غافلة
عن الاحساس لاعتنا مطلق الادراك
واعل ادراك نفسها ليس بطريق
الاحساس بل يكون على نحو العلم
الحضوري كما لم النفس بذاتها ثم
تقسيم القوى الباطنة الى ما يكون
بوسط اي الوسط في التصديق
لا يحسن اذ ادراك القوى انما يكون
للجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط
الا انه لما لم يثبت بعد ذلك قسم

اليها على سبيل التجويز العقلي هذا ما عتدى في كشف هذا البحث (قال الشارح) ﴿الحافظة﴾
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل اقول واعلم ان الإمام جعل المدعى في الفصول الثلاثة
هو ان ذات الانسان غير اعضائه واملائه غير قواه فيصير الى ما سيجي بعد ذلك وحيث كان الفصل الثاني

متندركا محضا فلعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك في تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغير اعضاءه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لوجه الدعوى مجرد ﴿ ٢٤٣ ﴾ كونه مغايرا للاعضاء لاشك ان ما ذكره الامام اخصر مما ذكره

الشيخ وبه يحصل مقصود الامام بقول الشارح وهذا هو الذي قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلافق اصلا فكليرة وان اراد انه عينه في المالك فلا ينافي اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعري ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقض فان المسلم هو ان في الفرض المسد كور كنا غفلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لاي عنوان انها مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفي الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم في الفرض المذكور اغفل الحواس عن الاحساس لا عن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضورى كما يقولون في ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضورى انما يصبح من المجرى دون المادى والامام في مقام النع على الاستدلال فتأمل (قال المحاكيات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوم) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الاخر ولا يقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع

الحافظة فقديان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المندكرة بالمسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعانة في بيان معنى النذرك وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد البيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الحزانه والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبي ولم يعرف الاطباء الاحداث الاقفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للنجاو يف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاث ولم يعرفوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو النجاو يف الان في الحلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه يخالف لما ذكره اولا من انه استدل على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما بيده الشيخ من تقديم قوة وتأخر اخرى وتوسط ثلاثة ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع قوله (ثم اعتبر الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكده لما قبله قال الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم اولى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المنصرفه فيهما با تركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاياها ناسبت الروح لا النفس اذ بالنسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثمان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسب الحس الطاهر لتعاقفها بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقبهم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

الانسان وتعينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شيء والمحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلو كان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب في الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الذهني بأزاء التركيب الخارجي وعلى وقفه حتى انه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال المحاكات انما يخص الخ) حاصله ان التخصيص باللمس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تقرير ٢٤٤ ✽ الشارح نوع مساهله

اذ قوله اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر انما يريد اذا اريد بانفعال المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية نعم الادراك باللمس يقتضي ذلك لا نالاندرك باللمس ما يوافقنا في الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض في المزاج الثاني باطل لان المدرك لا بد ان يكون امرا شخيصا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطاً للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد ونظير ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة قاعلية للهيولى وجوزوا كونها شريكة لها وشرطا لتأثيرها على ما مر في النقط الثاني (قال المحاكات لما قال اول الخ) اقول وهذا التوجيه خلاف مساق كلام الشارح لانه قال انما اختار الشيخ من الافعال النسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل التالي لهذا الفصل والغرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدلل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لئيبين لك ان تلك النفس

الحس الظاهر ووسط المتصرفه فيهما ثم استعرض عليه بانه بيان خطاي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غـير تام لان السمع واللمس في موخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل في موخر الدماغ لكون اللمس والسمع في موخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التبعات وبف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الايبانا للترتيب وتنبهها على العناية الالهية في ذلك على ان قوله السمع في موخر اراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من يتأمل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبئة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من التباس قول (والحجة التي اقامها العاضل الشارح) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الخواص الظاهرة والباطنة فباطل ذلك بان النفس هي المدركة للجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هذا لمطعموم وهذا المطعموم هذا الملموس وبديهية اعقل قاصرة بان الحكم بين الشئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملمون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلوي ومدرك الكلوي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات والجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله (وهذه غير متباينة الذات) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادفة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات مجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضوع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبنية افعال مختلفة فهي

هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية ✽ انواع ✽ هناك الى ان يبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيّنة الى ان يبين فبعل النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم قبينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدلل على النفس بالمزاج

مع ان المزاج كالنطق غير نيت فاجاب بانه وفع لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذي توجهت الى جوابه هو
ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون
بالفعل البين الثبوت على ٢٤٥ * ماذكرت آنفا لا ان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت

ان الاستدلال انما هو بالافعال ليندفع
بما اجاب به صاحب المحاكات (قال
المحاكات ومحصل جواب الخ) اقول
فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا
ان مزاج المولود مغاير لنفس
الابوين اذ حاصل الدليل يرجع
الى ان الج مع المتقدم مغاير للتأخر
ومن قال بان المزاج هو النفس يقول
بان مزاج المولود عين نفس المولود
عني ان كل ما تنسبونها انتم الى امر
آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم
النفس تنسبها الى المزاج نفسه ولم يقل
احد بان مزاج المولود عين نفس
الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد
ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا
ذلك الجواب لا يطابق السؤال
الذي قرره الشارح اذ المذكور
في السؤال هو انكم تقولون ان النفس
التي هي صورة الحيوان جامعة
لا سطة قصاته فالكلام في جامع
الاسطه قصات التي هي النفس الحيوانية
لا في جامع اجزاء النطفة وكان
في كلام الشارح ما يشعر بعقليته ايضا
عن ذلك حيث قال في آخر الفصل
وبالجملة فالغرض على التقديرين
اعني ان يكون الجامع والحافظ
شئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس
سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا
اخرى (قال الشارح فقول الشيخ

انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تخفف في الموضع بل هي
قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا
قال انها اصناف وهذه مناسبة قد اکتفى فيها بتقرير ما لا يتحقق
بقوله (فنقواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن) لاشك
ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه
فابتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك
من الملا الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متأثرة
وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل
النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي
واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث
ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه
لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك
بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل
النظري الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بعمل
كالمع بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها
الآراء التي تتعلق بالعمل كالمع بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة
العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم والعمل واما العقل العملي فانما
يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى
مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات
الكلية انما هو للعقل النظري فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري اذا العمل
لا يتأتى بدون العلم مثلا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به
وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل
حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى
كلى ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا
فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من رأى الكلى كأنه يقول
هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به
وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل
هذا الصدق في العلم بذلك الجزئى فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه
الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

في الشفله الخ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المخالفة بين كون
جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطه قصات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة
ان النطفة ليست هي البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستبعد لقبول نفس الخ يخالف

ان الادراك ليس فعلا للدرك وثران آتية بل الادراك اما كيف وانفع ال او اضافة وليس من مقولة الفعل
 ولوسم فلاشك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبقة
 بادراكه وان اراد ان يجساد العلم والادراك من المفارقة كان علة غائية ﴿ ٢٤٨ ﴾ لتصور الحركة

ففيه ان افعال المفارقة ليس معللا
 بضاية راجعة الى السافل والالزم
 استكمال العالى بالسافل وذلك باطل
 على ما سيحكي في النقط السادس ثم يرد
 على قوله امكن انفكاك الحركة
 عن الادراك كما في النبات ان المراد
 بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس
 في النبات انفكاك الحركة عن الادراك
 بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون
 الادراك على ما استعمله اولا
 واقتضاء قوله ولاحتياج الادراك
 الى الحركة وعدم احتياجهما
 الى الادراك اذ الكلام في الحركة
 الارادية لانها التي يذكرها الشيخ
 ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك
 عليها ولوسم ان ادراك الحركة علة
 غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة
 فلانسلم انه علة غائية مطاقا حتى
 يلزم احتياج الادراك الى الحركة
 وعدم تحققه بدونها والاصوب
 ان يقال معنى قول الشارح ولذلك
 لم يكن النبات مدركا انه لما كان
 فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه
 الحركة الارادية لم يكن النبات
 مدركا لانه غير متحرك بالارادة
 ثم حل كلام الشارح على انه وجد آخر
 لتقدم الادراك على الحركة بناء على
 ان فائدة الشيء مترتبة عليه ومتأخرة
 عنه لا بلايم قوله والحق انه لا تقدم
 لاحدهما على الآخر (قال المحاكات

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على
 الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهـل
 عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا
 فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخر عنه
 في البقاء وقد بيني للامام ههنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون
 النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل
 الهولاني هذا الاستعداد مع عدم مستعدله وبالعقل بالملكة استعداد
 المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس
 بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة
 بقوة لاجلها صحت منها تدبير البدن وبقرة اخرى لاجلها استعدت لقول
 العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله (وذلك
 خء يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح) اما مخالفة
 المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على
 التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
 الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور
 بالحد الاوسط وهو متناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور
 بالايوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها
 فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تشغل الحد
 الاوسط يشعربه وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعور ان تصور ياتم يصدق به
 فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري
 فلا تناقض قوله (اي ان للحدث والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب
 بحسب الكيف والكم) اما بحسب الكيف فلمصرعة التأدية وبطونها
 هذا في الفكر ظاهرا فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع
 ايمادي من المبادئ الى المطلوب وربما يطوف فكريتا دى الى المطلوب
 في زمان قصير ومن فكر ياتى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما
 لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطو
 وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان
 بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون
 اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

واما ان الحركة في نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلى اولى ﴿ لما ﴾
 بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلى واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك
 لا بنفسه فانما يصح على القول بالشيخ وسيظهر انه باطل لانه مبني على القول بنفي وجود الطبائع في الاعيان حقيقة

(قال المحاكات تصريح بتقديم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة ارادية متساويين في الرتبة فلم يخرج الى اخذ الحركة الارادية ﴿ ٢٤٩ ﴾ في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما

على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعل مبدئى فصلين متساويين في الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهما الازمان لفصل الحقيقى للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليتأمل وربما يناقش على ما ذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انه لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكات وهذا القدر كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مشبوبة بادراك بدون العكس الكلى اذ لا شك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه في تقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يمكن لتقديم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفى عبارة الى آخره) اقول اراد بالمبدأ

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادث يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعّال فيغض منه عليه المبدأ المرتب ولاشك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقديقه صر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح وقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكتفى له في العلم لمطلوب العلم بالمبادئ المترتبة على سبيل الاجال للطائفة ذهنة وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالنال وهذا يستدعى زمانا فيكون الاولين سرعة التأدي والآخرين بطؤ. والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في العكر اكثر من الثانى وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطؤا فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكر ان ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الازهان والثانى يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطؤها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فلنجرد عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعاقب بقوة النفس فكما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله (ثم شرع في تقرير الحجة) للنفس بالقياس الى معقولاتها اثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا يتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فلكل صورة اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه حصولها اما في النفس او في غيرها لا يميل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الانفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شئ غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة واسباب جسمها او حسمانيا ولا تنفصال النفس في المعقولات باقوة في بعض الاوقات ولما ان لاحظ الصورة المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود ترسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعّال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في الاستدلال

مبدأ الا شتقاق والانتزاع ﴿ ٣٢ ﴾ لا المبدأ بمعنى العلة فلا يرد ما اوردته واراد بالفصل ما يقام مقامه بناء على ان الذاتى لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه (قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ما ذكر انما يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على الحصول في العقل فكلمة في

في ضارب حصة المحاكات ان وقعت بمعناها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند تبويعها ان الحصول بنفسه عند العقل على ما هو مصرح به عبارة عن العلم الحضورى فقوله فاذا تصورهما عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بينهما في محال من منظور فيه اذ لو كان العقل لحصول نفس الشيء عند ٢٥٠ العقل لا يكون هناك حاول (قال

المحاكات فهو تعريف الخ) اقول الا صوب ان يقال فلزم ان لا يكون منعكسا على ما هو الظاهر من كلام الشارح واما ما ذكره فيرد عليه ان الاخص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر افراد كان اظهر مفهوم من الخاص لانا نقول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العام من جهة اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف العام ولو سلم فتقول سيحى ان هذا التعريف لفظى وفي التعريفات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهومه وبما يتوقف معرفته على معرفة المعرف (قال المحاكات كحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام مشعر بان حين التخييل يكتفى بحصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك بهذا خلاف نصريحناهم ويمكن الجواب بالمراد بيان الحضور عند الحس الذي له دخل في الادراك سواء كان كافيا ام لا وههنا الحضور عند الحس المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخيلى فتأمل (قال الشارح ان كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجى يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراك مجردا خلافيه مع انه

وان قرره الشارحان في مقدمته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل بالنسبة الى التعقيلات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى التخييلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسبائها زواياها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زواياها عنهما لاص الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحقق الاحوال اثنت فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مبان لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل الجزى فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة لتي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بان يتقل بينهما من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محل بل يا بحث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مبان فهذه النفس اذا عادت بعد اذهول الى الصورة المترسعة في العقل الفعال يفيض منها الى النفس لكن لم فائهم ان يفيضها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مبان كما في الخزانة فتقول اعلمهم لم يحيلوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العنلى من شأنه افاضة لمعقولات اقتصرنا عليه حتى لا يلزم مهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه قوله (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اى الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا قوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت موجودا فدارتسم فيه المنة ولات اراد يسار كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس باقتباس اليه والادراك بسبب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه قادر على النفس بهض ما فيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب تقطاع الفيض لاعتراضها عنه الى شئ آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرأت اذا حوذى بها شئ ظهر فيها صورته واذا حوذى بها شئ آخر

لا حاجة فيه الى الانتزاع على ما يصرح به فينبغى حل الكلام على ان الخارج النفس وهو زالت العمل اللازم في الانتزاع مد خلا فيه واستفادة الامر الخارجى منها على تقدير ان يكون حصول الشئ في الذهن حلة لحصوله في الخارج كما اذا تصور التخييل السرير فصوره وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصفاتها داخل

في قوله اولم يكن فيه فليتأمل (قال المحاكات لانحدادهما في الماهية الخ) اقول لا يلزم الاتحداد في جميع العوارض
والاوازم بل في لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلي غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم
اوجود الاصيل وعوارضه ٢٥١ وكذا لا يلزم اجتماع المثليين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا

من جهة لزوم ارتفاع الاثنية والتمايز
بينها بالكلية وههنا احدهما موجود
بوجود اصيل والاخر بوجود ظلي
فتمايزان (قال المحاكات بخلاف
ما اذا كان الى آخره) اقول فيه بحث
لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالذات
هل هو الصورة الذهنية ام الامر
الخارجي فذهب الشيخ والفارابي
الى الاول وصرحاه في تعليقاتهما وذهب
اكثر المتأخرين الى الثاني وميل الشارح
والامام اليه كما يظهر في ذيل هذا
البحث من ان المبصر هو زيد الخارجي
لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب
احد الى ان المعلوم في الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من
كلام صاحب المحاكات ثم معتمد
الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما
هو الموجود بالذات في الذهن وما هو
الموجود بالذات هو تلك الصور
المرئية واما الامر الخارجي فائما
هو معلوم بواسطة ان الصورة
المطابقة له موجودة في الذهن وايضا
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج
فالمدرك حينئذ ليس الا الصورة الذهنية
كما في البرسام والوجد ان يحكم بعدم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد
الفريق الثاني على ما سيجي في كلام
الشارحين انه لا شك اننا اذا ابصرنا

زالت الصورة الاولى ونسبناها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب
زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله (الا قوله)
هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العاوم على النفس ذكر الامام ان
حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ
في الشفاء لاحاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد
ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالما فلا بد
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة
العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجاهل يتمتع ان يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد
الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرر لدلالة
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل نحتته قوله (قال
الفضل الشارح اراد هذه المسئلة) قال الامام هذا البحث انسب بنظر
التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت ان العقل خزانة
لنفس وكان ذلك مرقفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر
دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة
الحيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح
نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمانية بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات
ههنا لان الكلام ههنا في النفوس العرضية والسموية وانما وقع هذا
البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس
بهذه الصفة لكن قوله بين اولانها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولالا انها شئ يغاير البدن واما
مفارقته عن الجسمانية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مغايرته
للبدن كمالات لها ذاتية كالعقلات وكمالات آتية كالاحاساس والبحث
ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات
مشترك بين الناطقين ولكن باعتبار ان قوله (اشارة الى تمهيد اصل كلي)

زيدا كان المبصر هو زيد لا الصورة المنطبعة في الجليدية او غيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون
من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا بشعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هي مرآت للملاحظة الامر الخارجي
اقول وايضا المنكرون للوجود الذهني وارادوا السلام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من التأخرين للتوفيق بين المذهبيين ولمخلص ما افاده في ذلك انا اذا ادر كنا شيئاً فلا شك انه ليس لنا الثغرات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها في الذهن وحينئذ نقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ من قال بان المعلوم بالذات هو

الصور الذهنية اراد بها الماهية الموجودة في ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية لمعلومة شايع وقد صرح به صاحب المحاكمات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي دون الصورة اراد بالامر الخارجي مقابلاً للصورة من حيث انها صورة اى الماهية المذكورة فلامتافاة وانت تعلم بما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حل الخارجي في كلام التأخرين على ما يقابل الصورة من حيث انها صورة ذهنية على ما نقلنا آنفاً او على الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا اجسائية صارقة وكيف يذهب ما قل الى ان المعلوم هو الامر الخارجي بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيراً ما يدرك المالا وجوده في الخارج وهو انه لا شك ان

حاصله ان الحال ان تقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم يقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام المحل وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحاصل فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا قوله (شرع في تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في اوضاع لانه لو كان كل معقول منقسماً الى اجزاء متباينة في الوضع فلما ان يكون منقسماً بالفعل او بالقوة فان كان منقسماً بالفعل كان لك لا اجزاء لمتباينة في اوضاع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركباً من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متماهية بالفعل وانه محل وعلى تقدير جوازه فهو مستقر على المطاوع لار كل حيلة متماهية او غير متماهية فالواحد موحود فها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلاً عن انقسامه الى اجزاء متباينة اوسع فانه كان منقسماً بالقوة وهو محال على ما سبأى ومع ذلك فالمطاوع اصل لار المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة لوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا يقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع نتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطاوع لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متماهية بالفعل فقيد الفعل لا حراج للمقسم بالقوة فانه سببه ونما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا يتشبه الدلالة في جمع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما مر اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض الحاكم بين الاشياء لا بد ان تعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلاً اما اولاً فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانياً فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله ببعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

انه الصور لا شك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اى الماهية الموجودة في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتفتاً اليه بالذات يتوجه اليه المقصد اصالة ولا خلاف في انه الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع (قال الشارح والجواب عن الاول)

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولاً بوجوه ثلاثة احدها ما ذكره صاحب المحاسنات اولاً وثانيها اننا نختار
ان بعضاً من الصور مطابقة وكانت علماً وبعضها غير مطابقة وكانت جهلاً وكون بعض الصور جهلاً على
ما لزم من الشق الاول ليس ﴿ ٢٥٣ ﴾ نحدوراً بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم ان شيئاً من الصور

لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك
اضافة حيثذ وان لم يكن عدم تحقق
المدرک الذي هو طرف تلك الاضافة
اذ المدرک على هذا التقدير يكون
موجوداً البتة لكن يتحقق مانع آخر
منه وهو ان الاضافات متممة الوجود
في الخارج على ما تقرر في موضعه
واختاره المحققون ومنهم الشارح
واذا امتنع وجود النسب والاضافات
في الخارج فامتنع وصف الادراك
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة
لذبتسبر في المطابقة اتحاد المطابق
والمطابق بالماهية والتحقق في الخارج
ليس اما هو طرف الاضافة الذي
هو المدرک ولا اتحاد بينهما في الماهية
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفاد
الجوابين معاً من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان الصورة
منها ماهي مطابقة للخارج هي العلم
ومنها ماهي غير مطابقة للخارج
هي الجهل فكان اختيار الشق الاول
والزام ما لزمه الامام من كون
بعض الصور جهلاً اذ لا كلام
في مطابق الادراك المتساوول للعلم
والجهل وثانيهما من قوله فاما
الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا ينبغي
على الناظر ان سوفي الكلام لا بلايم
حله على الجوابين بل محمول اما على
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبتته
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجرداً بل
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرسم فيما ينقسم بالوضع ولو
قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقاً فانه
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس
عدم انقسام المحل مطلقاً فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام
الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فكفي
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة قوله (واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل) اورد اشترح به هذا الفصل سوء اين فحماهما
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول
لا يجوز ان يكون منقسماً بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول
الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
بمحل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع
مختلفة فلا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقل المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول
هذا لانقسام جملة الشخ في قسمة بل انقسام النوع الى حصص الاصناف
وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلاً
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشبهه على السائل ما اورده المعال
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والالزم احاطة العقل بما لا ينشأ

آخره تمهيداً للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علماً بالاتحاد في الماهية بل له ان يفسر
الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لابد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الإعيان المقابل للصورة

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بعين ما ذكره اذ النسبة التي هي متعلقاتها
غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عندنا تصاف الادراك بالعالم والجهل ماهو بمعنى
نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى ٢٥٤ ✽ تقرير الشارح حيث قال

ومع ذلك فهو مشتمل على المطاوع فكان سائلا يقول لانسلم الملازمة
ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسم بالقوة ويكون حالا في المنقسم بالقوة
كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجب بانه غير
الانقسام الذي نحن بصدده وسأبني له مزيد تقرير قوله (نبيه على فساد
هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يتخلو اما
ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل
اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل
مغاييرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط
والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن
فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو
جزأ آخر لان فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار
او عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقا بالماهية بذلك العارض كان
حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا
له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد
فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني ايضا باطل والا
لكان الصورة المعقولة مفضاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن
متدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل
الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عرض الزيادة والنقصان لان في
اقر من ذلك المقدار لا غافا لاجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة
ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في عقل كالكلي
فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل
الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن
الاجزاء الاخر في المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان
فيكون للصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها
هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما
بانفراده معقولا لعقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين
شرطا في معقولة ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما
يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمة شرطا لمعقولة كل شيء

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما
ولاجهلا مؤخذة ظاهرة اذ اللازم
بما قررنا ليس الاعداد كون الادراك
بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه
جهلا فلا فلعلة ذكره استطرادا
هذا هو تحقيق ما ذكره الشارح ويرد
على ما ذكره صاحب المحاكمات لانه
نبيه عليه بقوله فيما سبق ان هذه
العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل
في عدم مطابقة الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها
على الحصر فلا قر من عدم دلالتها
على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة
الصورة الذهنية للامور الاعتبارية
(قال المحاكمات اذ او كانت موجودة
لزم ان لا يكون المدرك الاموجودا
في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان
الظاهر من تقرير الشارح ما اشترنا
اليه ويرد على ما قررناه ان كون المدرك
لا يكون الا موجودا في الخارج مما
الزمه الامام على هذا الشق حيث
قال وان كانت مطابقة فلا بد
من امر خارج وبني عليه جواز
كون الادراك مطلقا هو الاضافة
فلا يمكن دعوى فساد بل الظاهر
على ما اشترنا اليه ان يحتمل قوله
لامتناع وجودها في الخارج اشارة
الى ما اختاره من ان الاضافات غير
موجودة في الخارج والالزم التسلسل ثم
كون الصور الادراكية التي كانت

منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست بصور قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرمائيا من اجلي ✽ وليس
الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالمعقول او بالحسب والاحاجة الى تخصيص الادراك بالمعقل
بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ما ذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فلا ادراك

ليس تلك الصور بل هذه الحسالة انه لم لا يجوز ان يزن الادراك تلك الصورة بشرط مقارنتها هذه الحالة وقد
تيسر هل في قوله فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير الى آخره ومنشاؤه اسقاط كلام الشارح من البين وفي قوله
لانها لا تحس الا باشياء ٢٥٥ صغيرة مساحمة اذا العظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكات

بل لاحظ) اقول ويمكن الجواب
عنه بانه يجوز ان يرسم من اعظم
المقادير مقدار صغير ويكون ذلك
المقدار الصغير بازا اعظم المقادير وكانت
مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة
ما كان اصغر من المقدار الاعظم ارسم
منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار
بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول
لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن
فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله
وهكذا ومن لمعاوم انه لا يمكن
ان يزيد مقدار الصورة المرتسمة الى
غير النهاية بل اذا وصل الى ما يساوي
محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة
اشكل امر الادراك (قال المحاكات وهذا
الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب
عن الاول بان ليس مقصود الشارح
بهذا الجواب حسم مادة الاراد
بل ليس كلامه الاعلى خصوص
تقرير الانعام حيث اوردان ومكون
العقل متسديرا و اشار الى الجواب
الحاسم في الحارة من ان الحاصل
صورتها لا عينها وان كانت الصورة
مطابقة في الماهية لان اتصاف
الحل بالحال انما هو من لوازم الوجود
العيني للحال لا من لوازم وجوده مطلقا
واراد بالوجود العيني او الخارجي
ما يتناول ما هو الخارجي حقيقة
او ما يحذو حذو الخارجي في ترتيب
الاتاروار كان ذهنا كوجود الصور

وليس هو المفروض بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم وكذلك
يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا لا يكون كل واحد بافراده
معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له
في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم
الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن
مجردة عن الواحق المادية هذا خاف فلا دخل لا بطلان القسم الاول
في ذلك اصلا اثنى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة
مغشاة باعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون
الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة
العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه
العوارض كما يعرض للحال المقدار الذي هو للحمل والانقسام العارض
له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها
فلم ولكن لاننا ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل
الذي يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله (ليتم الفرق
بينهما) حاصله ان لصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متبينة الوضع
يلا حفظها النفس ويميز بينهما فلا ترسم فيهما هو كذلك وهذا بازا
ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متبينة الوضع ويكون محلها
كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى
المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يخرج
الى اعتبار الانقسام الى اجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست
بذات وضع فلا يقوم بذى وضع وايضا لا يصدق ان الصور الخيالية ذات وضع
لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل لاشارة الحسية الى العدومات
فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة
التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله (واعترض افاضل الشارح)
هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز
ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة
العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها
وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس اعراض

في الذهن واما وجود الشيء بصورته لا لنفسه فيوجب الادراك لا الاتصاف والاول يوجب الاتصاف لا الادراك
الا اذا التفت النفس اليه فيصير مدركا لكن بالعلم الحضورى لا الحصولى وعلى ما قررنا اندفع لزوم النقص بلوازم
الماهية والمقولات الثابتة حيث لا يتصور وجود خارجي للصفة والجواب عن الثاني بانه منع واستبعد يجوز كون

المستدّر ما حصل فيه الاستدادة الشخصية لاما حصل فيه الاستدادة مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل الشخص الذهني من جهة الاستدادة فان فرق بين الشخص الذهني والخاسر حتى كان رجوعا الى الجواب الخامس اللهم الا ان يقال المراد بالمستدر ما حصل فيه شخص ٢٥٦ من الاستدادة دون الشخص الذي

هو الصورة الذهنية لهية الاستدادة وفيه تكلف لا يخفى (قال المحاكات واما الجواب الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى كلامه ان لا يتم ان الحار ما حصل فيه الحرارة اى شئ كان بل ما كان قابلا لاتفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرطا للاتصاف ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف بها ولا ينافى ذلك كرها قاله بحصولها فيها فاعل حاول الشئ في الشئ مطلقا لا يكتفى في الانصاف بل لابد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف واراد بالافعال الاتصاف وايضا الحلول الذي يكون منشأ الاتصاف هو الحلول الذي يكون المحل خاليا عن ضد الحال بهذا الحلول لحلول الحرارة في الجسم العنصري حتى لا يكون هذا اجتماع الضدين وليس حلول الحرارة في القوة المدركة هذا الحلول اذ هذا الحلول يحل ضدها فيها عند تصورهما معا فاذا اكتفينا في الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط الحلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع المذكور (قال المحاكات قال الامام الحجة التي الى آخره) اقول يمكن منع لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل المذكور انما يدل على ان المدرك لابد

غريبة عن ماهيتها فلو استحال حلول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحل حصولها في النفس المجردة ايضا ووابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثبوت انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في التخيير ذو وضع واليد اشار بسبب محله الى آخر ما ذكر ولم يخرج لي بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من اطاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اخلافا للحنين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت احدهما متعقبة الى اجزاء متباينة الوضع لو كانت ماثرا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذ وجدت في النفس هي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع اننا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متباينة اذ الصورة الماثية لا يجتمع الصورة الهوائية والسواد لا يجتمع البياض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة لمادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور الفسائية فتقول النفس منها للعظيمة كقوتها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تنمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة الفسائية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذ ازلت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول قوله (واما اعتراضه المستفاد) هذان اعتراضان على دليل جسمية اقوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء لتباينة الوضع منقوض بالهجوم التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

ان يكون موجودا في غير الخارج واما انه لابد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم قوله من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في المبادئ العالية وهذا اول مما ذكره الامام لان ما ذكره انما يرجع الى النزاع اللفظي في ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ما هو بعد الاتفاق على ان

حين الادراك حصل صورة حسنة وحصل اضافة وحيشد لوجه الاحتجاج على انه اضافة لاصورة على ما فعله الامام بل لا يكون ذلك وظيفة المقام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو للصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان

الناسق او غيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امر اعتباريا محضا بمعنى ان لا يكون له منشأ النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل (قال المحاكات وانا اقول الى آخره) اقول لا يتدفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتمر المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين (قال المحاكات والجواب بالفرق الخ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يتجه لو اجري الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه كالتفكير فانها مدركة للصفات القائمة بها فلا يتمشى هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على ما يوافق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لا حصول الشيء على الاطلاق ان يقال حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا لا ادراكا بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله (بل بغيرها) كما يقال الوهبة انما يدرك معنى المحسوس كصدافة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى انواع ان كانت طبيعة جنسية اولى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل الى الجزئيات وما منعتاه هو قسمة الكل الى الاجزاء فان هذا من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليهما مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انقسامه بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريده محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب باننا فرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما قرر من كلام الشيخ وشارحيه تصرحوا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك قوله (استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل) لقائل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يتخلوا اما ان يكون تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما عن النقص وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه رد انما ذلك لو كان ﴿ ٢٣ ﴾ هذا تعريفا حقيقيا اذ لا بد حينئذ من حل المدرك على معنى الشيء الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق على الجسم فلا يلزم ما ذكره ولفظ الصورة لا يدل على انه المراد ما ذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد

ن نحن سر سارح في تقريره الى جوابين احدهما يخص بالادراك الحسولي على ما هو الظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ان ترسم الصورة في المدرك وتوجيهه ما قررره صاحب المحاكات وثانيهما ما يتعلق بمادة الاشكال على ما وجهنا و اشار الى الاول بلفظ الصورة ﴿ ٢٥٨ ﴾ والى الثاني حيث قال لا شيء

على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان المبصر الخ) اقول هذا الجواب انما يصح على عذهب من قال ان المبصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجى وامان قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجى ولهذا يرى المبرسم شيئا لا وجود لها في الخارج اصلا ولا يمكن تحقيق الابصار حيث حقيقة نعم لا يتحقق المبصر اللهم الا ان يخصوا كلامهم بالعلم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان المسلم هو ان زيدا الموجود في الخارج مبصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير ممنوع والسند حديث البرسام وحل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فتأمل (قال المحاكات والمراد من اغواشى الخ) اقول حل اغواشى الغربية على ما يخص بالعوارض الخارجية والباعث له على ذلك ما سذكره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشراك منزعة عن اللواحق المادية الخارجية هذا التفسير لا يلائم كلام الشارح حيث لم يستثن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود الذهني خارجا عنها ايضا كان ينبغي ان يقول ولوازم الماهية ولوازم الوجود الذهني لا يكون غريبة وايضا لا يوافق ما سيجي ان الشارح جعل قول الشيخ التي لا يلزم ماهية عن ماهية تفسير اللواحق الغربية

الامام في صديق كلية الصفري فاجاب الشارح بان تعقل المتعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهبولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبموجب اقتران الصورة موجودة بالفعل قوله (بشرط سبب كره) وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فال مطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما لا فلا نه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقولية هي كونه مقارنا لعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قبل لانسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواب ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لا يكون مقارنا لمعقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المتعارف للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لا للمعقول اما ان يكون ههنا العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا ولا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارن معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو لم يمكن ان يكون عاقلا لم يمكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله اوشى آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا يكون ذاته بمنزلة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحسب ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا بعد وجود المانع كالمادة اوشى آخر او عرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبه وكذا في قوله اى ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانها لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا ممانعة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فن شأنه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما

وايضا الفرق بين اللواحق الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاولى تحكم ويحصى بذاته ﴿ ٢٥٩ ﴾ تحقيقه (قال المحاكات ولا يمكن ان يزال الى آخره) اقول لو قال في الثاني بدل قوله والغريبة يمكن انزالها قولنا مع ان قول الشيخ لوازيلت مشعر بجواز الازالة وفي الثالث بدل قوله والغريبة تخص بهما الا حصيل قولنا ان

قول الشيخ حيث قال وهو عندنا يكون محسوسا يكون قد تشبهه خواش غريبة يشعر بان الغريبة يختص بضال الاختصاص لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام من المنع ولا ينبغي على الناسط في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال الشرح واجاب) ٢٥٩ هـ بان الانسانية الى آخره) اقول لا ينبغي على الناظر ان الظاهر من هذا

الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتفصلة بالاشتراك في الخارج لان كلامه مبني على ان ما هو كلي ومشارك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن فعروض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان عروض الكلية عند المساهية المعلومة الموجودة في الذهن بصورتها ومقصود نفي الكلية عن الصورة الحالية في الذهن على ما يشعر به دليله وكان حاصل الجواب عن اليراد حيث ان تلك الصورة الشخصية الحالية في النفس وان كانت جزئية من حيث هي صورة شخصية حالية في نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن وما يعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حل كلامه على ما هو الطاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصود نفي وجود الطابع في الاضيان كيف وهو مخالف لما سمي في النقط الرابع ومثاف لما هو الواقع ولما استقر عليه رأيه على ما صرح به

بذاته فلا مانع لمقارنة معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا قوله (وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك) انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزم منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اند مع الاستدراك وهذا انما ينظم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لاننا ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال ففهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فن الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فنظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا لغيره فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما هي من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدهوى الادلى بين الشانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحيث يدفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله (قال الفاضل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يتطابق الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عاقلا وجاقلا ومعقولا كما عنوان الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته

في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتشابهة لهما من حيث هي متماثلة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ففقد بالحيثية وايضا هذا الدليل لواقيم على نفي وجود الطبيعة مطلقة لا يفي لان حاصل ما ذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو اي تلك الخصص وانسانية زيد يغاير

انسانية عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما لم توجد لانها لو وجدت فلما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيدو بعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٦٠ ﴾ موجودة في شيء منهما بل الوجود

في كل واحد منهما جزء منه لان نفسه فلم تكن موجودة من حيث هي متناولة لهما موجودا في كل واحد منهما فهذا الدليل كما يرى لا ينفي الوجود الانسانية في الخارج بصفة التناول والاشتراك ولا ينفي وجودها فيه لا بتلك الصفة اذ على تقدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الوجود في احدهما هو الموجود في الآخر بل وجودها في الخارج بان صارت متحدة مع زيد نوع اتحاد ووجوده وكذا صارت متحدة مع عمرو ووجوده بوجوده وكما لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرا لا يلزم ان يكون الاتحاد معه هو بعينه المحدث مع الآخر والتحقيق ان الكل لم يوجد في الخارج بوصف الكلية والاشتراك كما علمت بل الوجود في الخارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وبين من نفي وجودها ان من قال بوجودها قال انها صارت متحدة مع الشخص اتحادا اما الكين اتحادا بالذات لا بالعرض ووجوده بوجوده فزيد في ذاته انسان وحيوان ناطق وما يكون به زيد زيدا حقيقة هو الحيوان الناطق ومن قال بنفي الطبايع في الاعيان فهو بالحقيقة ينفي كون هذه المفاهيم صارت عين

في العقل وامكان مقارنة المجرّد للمعقول للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرّد في العقل فان حصول المجرّد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرّد يمكن ان يقارن للمعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرّد في الخارج للمعقول ليس الا العقل فامكان ان يكون المجرّد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسئلة بان يقال لانسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه واثن سلناه فلانسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان العقل مع غيره سلناه لكن لانسلم ان العقل المجرّد مع الآخر يستلزم افتراضهما بل لا يستلزم الا افتراض صورتيهما ولا يلزم من صحة افتراض الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى يلزم العقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلناه لكن لانسلم ان امكان مقارنة المجرّد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرّد للمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرّد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر واثن سلناه ذلك فغاية ما في الباب ان المجرّد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لا مكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقوبته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرّد للمعقول مقارنة الحال للمحل التي هي العقل واثن سلناه تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرّد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرّد في العقل واما اذا كان المجرّد موجودا في الخارج فمنوع واثن سلناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو يرى عن الشواثب المادية الى آخره فالاغراض ههنا غير مناسب وهذا يحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على انه لا ورود لهذا المع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استكمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجنب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا

زيد حتى يوجد بوجوده ولم يحصل زيدا في ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق فلا عند من اللواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذات مجرد الاصطلاح لانهم اصططلحوا على ان المأخوذ من الذات ذاتي كان المأخوذ من الموارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من الآخرين هذا هو التحقيق ما ذكره

الشارح يظهر ما في فهمه صاحب المحاكمات من لاه وهو انه ينفي وجود الطبايع في الاعيان ليس على ما ينفي (قال الشارح فهي من حيث كونهها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولافلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية ﴿ ٢٦١ ﴾ بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الحيثية كلية واما ثانيا فلان

حيثية كونها صورة واحدة في عقل زيد علة لكونها جزئية لا قيد في موضوع الجزئية واختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في صحة اجتماع النفس بل لا بد من اختلاف الحيثية التقيدية حتى يختلف الموضوع باقاييس اليها من المعلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها او ما يحذو وحذوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فمبرعتهما بالازمهما مباحة ثم اقول الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموصوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحلي وموصوفها المعلوم الخاص في الذهن والمعرض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحلي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير محمول على كثيرين ولا ينافي كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر متجدد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهبية والحية بناء على ان الصورة

فلا يشك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي يسمى صورة فلولم تكن مساوية لشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بالاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدلل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين وانما هي مقارنة الماقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحق لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فاما مكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين الاخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدلل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقوية المجرد التي هي مقارنته للماقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة او توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا ضرار عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارج معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست بالاتعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعال نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الحاصلة من زيد مثلا في الخيال غير الحاصلة من عمرو فيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بعينها الصورة الحاصلة من عمرو في العقل والسر فيه ان العوارض الشخصية لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح سيكلامه الامام والشارح في الجواب عن الايراد الاول يظهر ما هو المقصود منها وما الجواب الامام

عن الابرار الثاني فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الماهية المطلقة بها يتجسد هـ رقت
ان لوازم الماهية ضده داخلية في الفواشي الغريبة التي لا بد في تعقلها من التجريد عنها فلهذا القول بتجريد الماهية
عن لوازمها هذا خاف ولعل مراده بتجريد هـ ان العقل بلا خطها ٢٦٢ هـ مجردة عن جميع العوارض

و يعتبرها كذلك ولان كان في الواقع
محفوظة بها ولما جواب الشارح فهو
ان الطبيعة المتضافعة اليها معنى
الكلية مجردة عن اللواحق المادية
الخارجية ولا يشترط تجردها عن
جميع عوارضها حتى يتبقى ما ذكرناه
وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلائم
ما ذكره والاصوب ان يفهم بالواحق
المادية الشخصية لان لواحق المادة
اذا لم تكن متشخصة فلا يمنع من
تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها
ولعل مراده من الخارجية الشخصية
لالمقابل للذهنية والشارح هناك
حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة
الالوازم الماهية اراد بلوازم الماهية
العوارض الكلية لانها تحصل
في العقل مع الماهية واحتزبه عن
اللواحق العارضة للشخص من
حيث هو شخص لانها لا تحصل معه
في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها
والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث
قال التعقل ادراك الشيء من حيث
هو فقط لا من حيث هو شيء آخر
سواء اخذ وحده أو مع غيره من
الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
وسمى له زيادة بيان في الفصل الآتي
(قال الشارح فاذا في الصورة التي الخ)
اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
من حيث هي لا يشترط شيء لا يتصف
بالكلية ولا بالجزئية بل ما لم ينضم اليها

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي
ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها
ثابتة في الوجودين فتد بوجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف
يمنع هذا بعد النزول لانه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض
لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا
وجدت في الخارج امكانه المارنة لا محالة وهذا الجواب علمه الشيخ
حيث قال فن شأن ماهيته ولتعد ما ذكره الشيخ ونورد ما توجه في هذه
السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحققا للمرام فتقول كل معقول يمكن
ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا
عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون ما فلا وللسائل ان يقول
ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال
للحال او امكان مقارنة الحال للحال فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل
وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للمحل فهو ممنوع والوجهان لا يدان
الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
المقارنة بالمعنى الثالث واثن سئلان فلا نسلم امكانها والمعقول موجود
في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل فلهذا
لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقيق المانع فاجاب
عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيحيى واما السؤالات
الآخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فلهذا
الكتاب والله اعلم بالصواب قوله (واما تقول ان الصور المادية)
لا يستتراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اطهر وانها اذا كانت
في الخارج كانت عاقلة وماهياتها العقلية هي ما هياتها الخارجية فلم
لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فلهذا
يمنع عقلها واذا وجدت في العقل مجرمة عن المادة زال المانع فلم لا يصير
عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل ولواله
فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح
ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعقل

الاستراك والعموم لا يتصف بالكلية وما لم ينضم اليها والعوارض المتشخصة لا يتصف بها فاذا ذكره
الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية وانها اراد بالشارح بلفظ الصورة اذ عرفت ان الصورة تطابق
عليها اشياء كلية ليس بصواب وفيه نظر لا الطبيعة لا يشترط شيء من عوارض الكلية لا الطبيعة بل هي العموم والاشياء التي هي

والاشتراك هو معنى الكفاية وليس نظير وطى الاقتصاف بها ولو سلم فقد قرر ان كل ما اتصفت بالماهية بشرط شئ
بصفة اتصفت بالماهية لا بشرط شئ في ضمنه لان اتصافها بعين اتصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس
صريحا في ان معروض **٢٦٣** الكفاية الماهية لا بشرط شئ لعله جعل معروضا ماحمله الشارح

معروضا لها (قال الشيخ واما ما هو
في ذاته برى الخ) اقول انت خير بان
التعلل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض
الكفاية انما يحتاج التعلل الى التجريد عن
المشخصات فالمراد من الواحق
الغريبة ما هو من لوازم الشخص
وعوارضه من حيث انه شخص
واباها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية
عن ماهية فالمراد من لازم الماهية
مقابل لازم الشخص من حيث هو
شخص لا مقابل لازم الوجود
واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى
مما صرح به بعض المحققين ويستفاد
من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكات
وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول
لا استدراك بل الشارح لاحظ في اخذه
الواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث
ذكرها مع موضع الدعوى فحين يستدل
عليه الشارح فلا بد من اشتمال صغرى
دليله عليه حتى يكون مستقلة على
موضوع المطلوب والفائدة في ذكرها
مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على
ان نفس المادة هي سبب الجزئية
اولا ثم ما يستلزمه من الواحق وقد
اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث
قال فالمعنى الذى ينضاف اليها
ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة
اولا لان زيد ايايين عرا بالانسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما
يبينه بشخصه المادى ثم ما يستلزمه

لا بد ان يكون متصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين
ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام
بلن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما لولا فلا متاع اجتماع الامور
المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلا نهى صور الماهيات المختلفة وهى
مطابقة لها وحينئذ لم يمنع ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها
بالطاية الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطو في الماهية لا جرم كانت
محلية الحركة للبطو اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهى
توهم انه ظن ان اختلاف الشئ في الماهية يقتضى محلية احدهما
وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فمهما
مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والازم ان يكون الحركة محلا
للسواد والبطو محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة
وصفة لنفسه الآخر فكأن سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض
الصور العقلية هيئة وصفة لاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية ماثلة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان
في النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلاهما متميز فيه فلو كان
احدهما هيئة لاخرى لكان احدهما حالة في الحال والمحل والاخرى حالة فيه
بالذات فاختلفت نسبتا هما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك
عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احدهما هيئة في الاخرى
وفيه نظر لان اللازم البين للشئ لا يمكن تعقل المنزوم بدون تعقله فالكفاية
غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الامتناع وهو اننا لنسلم ان بعض
الصور ليس اولى بالتحلية وانما يكون كذلك لو كانت متمثلة وليس كذلك
بل هى مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحلية كما
في الحركة والبطو وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا
في الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما
باقى الكلام فنخرج عن التوجيه قوله (فاستدل على الجزء المشترك) القسم
الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل
الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق
الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا
في الخارج مستقلة لانه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال قوله

المادة من الاحوال المبكورة كالابى والكيف وغيرهما ثانيا (قال المحاكات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا يخفى
منه انفسه اذ المعنى بيان ان البرى من المادة ولو احقها داخل في القسم الاول من التقسيم الثالث حتى يكون
فيه اشتراك ان هذا التقسيم لا يخفى ان هذه ترك بل من جانب ما لا يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

ثم توجه على الجمل الثاني لم جمع الضمير ان الضمير في قول الشيخ قدس سره فان شأنه ان يفسر لا يلائم هذا الجمل على ما لا يخفى على الناظر فيه (قال المحاكيات والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه لكونها ملحوظا بشوائب المادية انما يتعقل مدحجده عنها) اي ﴿ ٢٦٤ ﴾ عن تلك الشوائب لاهن نفس

المادة حتى لا يكون المعقول جمعا
اقول وانت خبير بان المادة التي
لا تجرد عنها انما هي الكلية الجزئية
وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجريد
عن المادة الكلية فلا فرق بينهما
باعتبار التجريد عن نفس المادة
وعن شوائبها بل في كل منهما يجب
التجريد عن شوائب المادة الموجبة
للتخصيص دون نفسها من حيث
انها كلية وايضا اذا وجب في تعقل
الصورة التجريد عن المادة في تعقل
المجموع الذي هو عبارة عن تعقل
الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة
والا لم يتعقل الصورة فلم يتعقل
المجموع الذي هو عبارة عن الجسم
فتأمل (قال المحاكيات ونقض الشارح
قوله الخ) قول وكذا ينتقض بالهيجولي
وكذا ينتقض قوله كل قائم بذاته فهو معقول
بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاكيات
فهذه الدلالة لا تحتاج الخ) اقول ما ذكره
الشارح من كون المعادلة آية لبيان
ما يحتاج الدليل اليه على ما اعترف به
وهو تحققها في حدودها عن ذلك
الحد مع بقاء المشاهدة فانها لو كانت
آية كانت لم يتحقق الا في حد منطبق
على ذلك الان وكانت تزول بزوالها
عن ذلك الحد لا بحالة المناقشة بانه
حينئذ ينبغي تبديل او العاطفة بقاء
العلية لا وقع لها في امثال هذه المباحث
(قال المحاكيات وكان الامام قابل
بذلك الخ) اقول لا يخفى ما فيه من المكابرة

(واعلم تعلم بحكم) جواب سؤال ان يقال قواكم يمنع ان تكون الصورة العقلية
قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك
والوهم فانها قابلة للتصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان مناط
الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية
والاخرى بالقولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى
الصور والمعاني والاطهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة
في الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر
الفرق قوله (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا
قارنه معنى معقول كانه بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور
والتعقل امر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا
له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط
اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول
ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة وتكون النفس في تلك الحال عقلا
هو لانها كانه ما انطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل
اعداد للنفس تجرده عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس وتصير عقلا
بالمسكة فتكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي
ولها بالامكان الخاص بتجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فهمها
المقارنة مع الغواشي تعمل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة
عن الغواشي تعقل بالوجوب قد كرر الشيخ الامكان العام ليعمل على المقارنة
في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة
المجردة عن الغواشي فاللازم مقارنة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة
عن الغواشي لا مقايير التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع
في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي مقارنته الحال للعقل والصورة غير حالة
في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس
البدهي اذا ترقى من الاحساس الى التخييل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون
له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا
لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبع
في النفس وصارت عقلا بالمسكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه
معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا طريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

فانما ترى في الموضوعين ما هو نار وما هو ماء حقيقة وليس في ذهنا الصورة النار وصورة
الماء وكون المبصر في الصور تين حقيقة اخرى هي الهواء سفسطة ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج
عن الانصاف وانسلاخ عن الفطرة كيف وهو شفاف لا يقبل اللون (قال المحاكيات حجة الى ان الشرح) اقول انما يتصل

الارتسامات في البصر ان لا يكون اتصاله في الخارج وانما يتصل صورته في البصر على سبيل التماثل والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم يتوجه المنع الآخر لان المنع الآخر ايضا مبنى على انه لا يكون اتصال الارتسامات في البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل في الهواء ليصير موجودا

خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر (قال المحاكات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظرا لان المقدمة الاولى التي ذكرها الشارح المحقق في حاصل الدليل الذي قرره هي ان الموجود في الخارج كالنقطة ^{وهي} في قوة قولنا الموجود في الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج يرى خطأ والمقدمة اني يرد عليها المنع الثاني قد ذكرها بعدها واثار اليها بقوله والنقطة المتحركة يرسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة فيقال سلنا ان الخط ليس بموجود في الخارج لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المقابل ^{لما} لاصل صاحب المحاكات جعل قوله فلو لا شيء آخر الى قوله فلم ير خط اشارة الى المقدمة التي ورد عليها المنع الاول فاعترض بانه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على المقدمات (قال المحاكات وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج) هذا بناء فلي

الذي يتعلل في البصر وعلى هذا يتم الضاية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله منصورا اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة امادة لما قرر من قبل قوله (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة البصر للمعقول الاخر ممكنة في الخارج امكن لانسلم تحققها في الخارج وانما يتحقق او كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اوردته الامام واثار الشارح الى ان جوابه يعني من بعد وفي هذا التوجيه نظرا ما اولا فلان المدعى امكان التعلل فقط لا فهم ما قالوا الان كل محرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعلل لا ينافي ذلك وامانا ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم لاننا نختار ان استعداد لمقارنة لازم للماهية ^{قوله} فيثبت بسط اصل السؤال فلنا لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقيل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية اكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلا او اترفلوا كان الموجود في العقل عين الحقيقة الخارجية اكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذا ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لهما في الماهية والالم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهمما شخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذ وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند المعقول كان لها اشخص وماله اشخص لا بد ان يكون كليا فالجزم في الحقيق كلي هذا خلاف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ نتحقق هذا التصور فنقول سلنا ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية ليكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

ما مر انه لو كان في الخارج . ٣٤ خط حادث في الهواء لم اتسلا اقول الاولى ان يحمل الساق في كلام الشارح على ما تقدم الامام بقوله لم لا يجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا في تقريره ولعل الباحث عليه على ذلك انما هي من التفسير في هذا وعلى كل تقدير كان المذكور جوابا احدهما وجوابا لآخر

يعلم منه ويستفاد منه (قال المحققات وأعلم أن الثام يشاهد في مناهج) هذا تحصيلي منطقي للاستدلال على وجود
الحس المشترك (قال المحققات وهذا الدليل منقوض بالخيل) أقول إشارة إلى أصل الدليل ويمكن تقريره على أنه نقض للنفس
الكبرى الكلية وللصفة المذكورة لا ثباتها وفي قوله والآخر نقضها أنه ﴿ ٢٦٦ ﴾ لا قاعدة في التعرض بل ترجيح

شرح الامام لأنه مشترك للبين الشرحين .
(قال المحققات فقبوله لأجل المادة
وحفظه لقوة الخيال) أقول حاصل
الجواب عن النقض بالخيل أن مقتضى
دليلا وهو المغايرة بين القابل والحافظ
يلزم في الخيل غير بيان الدليل مسلم
وتخلف المدعى غير مسلم أقول وفيه
بحث أدلوا كفى بمثل هذه المغايرة . الحافظ
في إقامة الدليل على إثبات المغايرة
بين القابل والحافظ فحينئذ نقول
لا يحتاج إلى الخيال بل يكفي الحس المشترك
فانه يقبل الصورة بمادته ويحفظها
بصورته فلا يثبت أن ههنا قوتين
مقاربتين بالذات ويمكن أن يجاب
عنه بأن المدعى في هذه الدلالة ليس
إلا المغايرة بين الحس المشترك والخيال
بأن أحدهما قابل والآخر حافظ
وذلك يثبت بالدليل المذكور وأما
اختصاص كل واحد منهما بموضع
فليس مطلوبا بهذا الدليل بل بالدليل
الذي سيذكر هذا وقول الشارح
وأما افتراقهما في موضع فإشارة
إلى المثال والمقصود منه بيان المغايرة
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه
الاستدلال بأن الكثير لا يصدر
عن الواحد ويندرج تحت هذه
القاعدة وذلك لأن بالحجة مع المثال
يتم المطلوب على ما ستعرف أول دفع
وهم على بقول لإحاجة إلى تقارير المبدئين
الأدلة ثبت تقاريرهما وعلى التدبرين

لا يجب أن يكون ممكنا بالنسبة إلى جميع الأشخاص فان وجود الصفة ممكن
لماهية الانسانية غير ممكن لساكنات خاصها فلا يلزم من إمكان المقارنة للماهية
إمكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز أن يكن المقارنة للصورة
العقلية التي هي شخص من أشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود
في الخارج أما لعدم شرط أو وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته
التوعية إشارة لطيفة إلى أن الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وأن
الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتتمام ماهية الصورة
العقلية كانت كالنوع لها فهي بالقياس إليها منسوبة إلى النوع لا نوع
بالحقيقة ثم لما جاز أن يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم
الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على أحد الاحتمالين وهو المانع تعرض
الشارح لبيان لية الاقتصار وذلك أن الماهية إذا قامت بذاتها في الخارج
تصير ملحوظة بل واثق غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن
الماهية المرتسمة في العقل فجاز أن يكون بنفسها مانعا من المقارنة وأما الماهية
في العقل فهي مجردة عن سائر الواجبات الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون
شرطا للمقارنة وكأن سائلا يقول هب أن الماهية المعقولة مجردة عن الواجبات
الخارجية لكنها مفضاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز أن يكون شيء منها
شرطا لإمكان المقارنة فاجاب بأن الماهية العقلية لها اعتباران أحدهما
من حيث أنها تعقل لأمور خارجية فيكون مجردة عن الواجبات الخارجية
الغريبة والآخر من حيث أنها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكهوفة
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الأول دون الثاني
والنظر ههنا ليس إلا في الاعتبار الأول وهو الماهية التي إذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط
فلا يكون إمكان مقارنتها لأجل شرط فنهذا اختص كلام الشيخ بالمنع
فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وأما كانت
غير معتبرة في النظر إلا أنه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطا للمقارنة فتقول
إمكان المقارنة إنما هو بالنظر إلى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الإمكان ومحل المنع بل في
قوله (تقرير الجواب) أن استبعاد المقارنة أم لا يلزم في الحالتين أو لا حصول
له الاعتدال أو نسبته في العقل . حيث أن يكون مع المقارنة أو بعده

لا يتوجه شيء مما أورده صاحب المحققات على توجيهه (قال المحققات ليس بشيء الخ) أقول ﴿ او ﴾
بل هذا ليس بشيء إذا فرق بين الاستدلال بصورة النفس ظاهر أما النفس بالنفس فلا منهم اجتدوا للنفس قوى
والآلات ولهذا جوزوا صدورا لكثير عنها وهذا بخلاف الحس المستند إلى تقريره على تقريره على تقريره

المفروض وأما التقص بالحق المشكوك فلما حققه الشارح وحاصله ان ارجح الشك في الذات في الادراك المختص
به من الضمير ليس الاستنبات الصورة من حيث انها صورة ما واما استنبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا
اليه بالذات بل استنادا اليه ٤٦٧ انما هو بالعرض واستنادها بالذات الى الامور الخارجية وهي

اوقبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة
فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة
عن جميع اللواحق القريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد
فيستقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من ان
الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق
الخارجية ولو تم هذا الكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما الذات
الماهية او غيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك
ساقط والثاني ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد
المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند
الارتسام فيثبت يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة
الارتسام وهو خالف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم
او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتعين الاول
والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة
امامع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب
الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها مقارنة
الماهية المعقولة وحيث يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد
حاصلا الا عند الارتسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد
حيث لا يكون الامع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي
ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام
وهو باطل لان الارتسام مفرقة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال
ثم انه اراد تطبيق لمقن على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتبه عند
الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة وقوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم
الاول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله يكتبه وانما كان هذا
اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب
وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد
مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام
على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام
هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

الاشياء المترتبة عنها هذه الصورة
الجزئية فالاستناد اليه حقيقة دائما هو
امر واحد وهو استنبات الصورة
من حيث انها صورة ما والخصوصية
مستندة الى امر خارج عنه فلا صادر
عنه بالذات دائما ليس الاطبيعة
الاستنبات والخصوصية صادرة
عن الامر الخارج وهذا لا يختص
ان يكون الصادر امر امبهما ولا ينافي
كون الصادر امر اشخصيا
لما عرفت ان الصادر منه بالذات هو
الطبيعة لا بشرط شيء الا انها صارت
معينة مشخصة من جهة الامر
الخارجي وهذا بخلاف القبول والحفظ
لانهما حقيقتان مختلفتان على
ما يشهده الافتراق في المثال المذكور
وبما قرنا ظهر ان جواب النقص
ليس بمشترك وظهر ايضا اندفاع
ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد واما
قوله على ان القبول افعال لا فعل
فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن
فاعلا بالنسبة الى المقبول لكنه فاعل
للقول كما ان الحافظ ليس فاعلا للمعفوظ
بل للحفظ واما التقييد بقوله عند
غيته فقد اشارنا الى فائدته وهي ان
تخصيصه بالتعرض له من جهة ان
الضمير من الآثار المختصة بالحق
المشترك والتقص انما يكون متوجها
عليه اذ ليس له على فرض ان لا يكون
منه قوة اخرى تسمى خيالا آلة واما

المشاهدة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن بمدد المشاعر الظاهرة فهي آلات فلا يتصور
التقص به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول في جواب التقص ان القول بان المدرك انفعاله فلا يخل
تخصيص قولهم الواحد لا يصح عنه الا الواحد يجري في اصل الدليل على ما عرفت بنفسه كما اشار اليه ايضا في قوله

جواب النقص بين الاستدلال وصورة النقص (الذي يظهر في الجواب لا في جواب الشارح على ظاهره) قال المحقق (الشيخ) في المثال (الح) القول الشارح لم يحصل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال يثبت المغايرة بين القول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا مصدر ﴿٢٦٨﴾ من الواحد كلف ومن المعلوم

بالضرورة ان بالشال لا يثبت المغايرة بين القابل والحافظ بل بين ما لقبول والحفظ (قال الشارح والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان مانته من الامام يتوجه عليه امران احدهما ان ما ذكره مشعر بأنه جعل الحافظ مدركة وليس كذلك لان فعلها الحفظ لا الادراك ويندفع بالعبارة بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك في الجملة والحافظ له دخل في الادراك مرة ثانية وثانيتهما انه فرق بين حصول الصورة في الحافظة وبين حصولها في القوة المدركة كالحس المشترك فانهما وان اشتركتا في كونهما آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق الادراك بحصول الصورة في الحافظة حال الذهول عدم تحققه بحصولها في الحس المشترك وجواب الشارح يؤيد اليه وتوضيحه ان الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في الآلة و اراد بالمدرك النفس على ما مر غير مرة وبالآلة ماله مدخل في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة او بعيدة لا مجرد حصولها في الآلة في الجملة والصورة حالة الذهول وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها في الآلة القريبة التي هي الحس

الا استعداد مع الاكتساب صبره منه اقامة للبرزوم مقام اللازم وانما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقابلة الماهية لمعقول فلا حاجة اليه لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ واركأن انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلاثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيرها الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آتلا الى اكتساب المقارنة صبره منه لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانصب يتوجهه الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعمله اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعمله يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل شيء ثم يحصل استعدادا ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضميران في قوله وظاهره راجع الى الشيء وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اي حتى حصل الشيء واستعد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله او لم يكن استعدادا لشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه واطاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فغواه حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

المشترك وذلك لاننا انعمي بل لانهم من حصول الصورة للمدرك الا حصولها في آلة الادراك وجودها في القرينة فقول الامام لان يجوز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بأنه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق في الادراك بناء على ان حصولها في المدرك يتوقف على

شبه لم يقتضوا لم نعلم به من غير الالهي والجهالة وتفسير ظاهر واما القول بأنه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول حاصلة
في الجس المشترك ولم يتحقق الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطال لان الالتفات كيفية للادراك لا للنفس الادراك
فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ٢٦٩ ولا يكون ملتفتا اليه على ما يظهر بار جوع الى الوجود ان وعلى ما قررنا

ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكات
(قال المحاكات والامام منع الى آخرة)
اقول بل لضعفه لانه يعلم جوابه
مما حققه مرارا وذلك للفرق بين
الصورتين من وجوه اما اولها قرر
في الخيال انها كالارض ان القابل فيها
هو المادة وانها لا تتقدم ولما تأتيا
فلان الصورة حاصلة في القوى
لانها قائمة بها وحصول الشيء
في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل
عند عدم ما حصل فيه كما في حصول
الشيء في الزمان والمكان والفرق
بين قيام الشيء بالذهن وحصوله
فيه مما اختاره صاحب المحاكات
في بعض رسائله وامائنا فلانه كما يحدث
البدن الذي هو مماثل للجسم الاول
والقوة الحلة فيه فكذلك يحدث مثل
الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال
والتغيرات الخزنة خزنة للنفس واما
رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء
الاصلية لا تتقدم ولعل الصورة حالة
فيها من هذه الوجوه لا يحتاج الى
تجسيم احساس جديد واما في صورة
التسيان ونحوه عن الحافظة فيحتاج
الى احساس جديد وهذه المقدمة
تجريبية نعم للامام منع آخر قوى
وهو انه يجوز ان يكون العرق بين
حالتى الذهول والتسيان بان يكون
العقل الفعالي بفيض تلك الصورة
في حالة الذهول بلا احتياج الى

وجوده فلان احد الامر بن تأخر استعداد الشيء من وجوده وحدوث
الشيء من غير استعداد له وهما محالان فعمل قوله واركانهما بكتسبه
عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله
فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الالتماس له على توقف
الاستعداد على حصول المقارنة فمفسر المعية بالعدية وحصول اكتساب
الاستعداد باكتساب المقارنة كإيثاره وكلمة وفي قوله اولها يمكن بمعنى التساوي
والا لكان المناسب الواو الواصلة ذلك لان لازمان معا لا احدهما
ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف
استعداد المقارنة على وجودها احتمالي احدهما ان المراد من المقارنة
مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها
مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فاللازمة باطلة لانه لا يلزم
من توقف صحة مقارنة الخالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما
على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي الصورتين بدون الاخرى
فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فاللازمة
صحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة
على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية
هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام
ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا
التوجيه بعد ما تبيننا عليه انظار احدهما انه فهم من عدم حصول الاستعداد
الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل
الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له
وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل
يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت
ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد
مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الخالين او مقارنة الحال للمحل
فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف
صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانفسنا انه محال
واما المحل توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدرا احتماليين
في قول الشيخ وزعمه ما ترك المتق غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

احساس جديد بسبب صلاحه كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة التسيان انعدمت تلك الصلاقة من غير
ان يكون للصورة المادية مرتبة فيه وذلك كما ان العقل الفعالي بفيض صور الكواذب من غير ارتسامها فيه بسبب
انسيانها في خاص القابل وانها يمكن ان يقال قد يقرر عندهم انه بشرط في صدق التأثر على المقارن لتمامه الوضع

بينة وبين قابل ذلك التأثير صرح بذلك الشارح في تجريد. وحيث لا يجوز افاضة تلك الصورة الماهية من العقل
 الفاضل على تلك القوى الجمعية لعدم امكان وضع يده وبين تلك القوى وهذا بخلاف افاضتها للتصديقات
 الكاذبة - على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحققات ٢٧٠) وهذا انما يتم الخ اقول جدا

الاعتراض واركان وردا على
 تقرير لشارحين لكنه يمكن دفعه
 عن كلام الشيخ بان قرر الدليل
 هكذا يانا قد نتحكم بعد اغبيسة بان
 هذا لا ون غير هذا الطعم فذلك
 الحكم الصادر عن النفس حيث تبدل
 على قوة تدرك بها البصر والمذوق
 وليس هي احدى الحواس الظاهرة
 لانها لا تدرك الاشياء الغائبة عند
 وكذا نقول بقاء الصورة بعد
 المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود
 قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك
 الاشياء غائبة لدى هو مدار هذا
 الاستدلال المذكور في عبارة الشيخ
 قيل هذا الكلام والمقصود وجود
 تلك القوتين لا وحدتهما اذ من الجائز
 ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه
 بقوة اخرى وتخيل البصر وحفظه
 بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لما
 لم يحتاجوا الى الكثرة وكان اثبات
 الكثرة فضلا لم يفتوا اليه وقصروا
 النظر على قوة واحدة (قال المحققات
 واما جواب الشارح الخ) اقول ما ذكره
 الامام يندفع بما ذكره الشارح لان
 الامام جعل المحذور هو ان يكون
 النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول
 بناء على استلزام حواز كونها مدركة
 للكليات والجزئيات فزعم ان كون
 النفس مدركة للجزئيات باطر فرده
 الشارح بانه ليس باطلا ولا ندعي بطلانه

لا يفسر كلام الشيخ باللائمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض
 لا يوجب ترك التفسير ورايعها انه نفي قول الشيخ فيجب ان يكون هذا
 الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا دخله في التوجيه اصلا وعلى كلام
 الشيخ كيف ما توجه اسئلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة
 في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل
 فتكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي العقل فيمكن
 ان تكون عاقلة وحيث لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا اشتناء المادى
 الثانى النفس بسائر الماديات - وله كانت قائمة بالذات او غيرها فان الماهية
 المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليكن مقارنتها في الخارج لاستلزام
 الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان تكون عاقلة اثالث النفس
 بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للعقل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان
 اما ان يكون لازما او حالة الارسل الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها
 في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما يمكن
 للشيء في العقل امكن له في الخارج فليأمل قوله (وهو جواب شك
 آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة لمعقول استعداد الماهية
 الخارجية لها ورد النفس بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل
 في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة
 سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية
 مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان
 لها استعداد قبل الاول ان يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها
 النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كانت نوع بالنسبة الى
 المعقول والموجود في الخارج قوله (يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
 الى النفس النباتية) بعدم تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها
 وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي
 تصدر عنها اما الشعور واراة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشعور
 فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس
 النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها يسمى قوى طبيعية
 واما ان لا يكون كذلك كحركات النفس وحركات الادواح عند عروض
 الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

بل يلتزمه لكن بالآلة وكذا يلتزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب
 هذا الطعم نعم ما ذكره اعتراض يرد على توجيه الشارح حين لكلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه
 يندفع عنه الاعتراض (قال المحققات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة على ما استدل به الامام

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المقدحة الوجدانية مثل ما بنى الامام عليه هاهنا وتقريرة بانك تفقد بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل الذوق والتخيل لا يكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور المذوق فلا بد من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تخيل المذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لا يبطل الحس

المشترك لاننا لا نجعله مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر مر وما مر مرارا منها ما مر آتعا من ان مدرك الكلليات والجزئيات هو النفس لم يتعرض به ثم اشار الى انه لا يمكن احراء ما ذكره في ابطال كون الدماغ مدركا للذوق في كونه آلة للتخيل لا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يقال ان العصب آلة التخيل لا نفعل بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا ما يعرض لآفة للعصب والتخيل باق بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا أو آلة للذوق وليس مثل القول بكوز العصب كذلك (قال المحاكات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاحزاء لا يطور لاني في صحة اطلاق البطن على الجزء مجازا ومساحة فتقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشه في الاقترع مما لا وقع لها (قال المحاكات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدى الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قلل التأدية ههنا لم يمكن جعلها على المعنى الحقيقي بل هي استعارة

ثلب اجنلس لانها اما ان تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية اولا مع الشعور ولا يخفى اما ان يختص بالحيوار وهي القوة الحيوانية اولا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية او اكتماله وهو النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الفريزية هي الحرارة النسارية في سائر البدن التي بها التضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطبخ لطائف الكيلوس وتحصل الاحلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يغير الدم تبخيرا هو الروح ومعدة لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصيات اقادت بها طبخا وقواما والتماسا وقال ارسطو وجهور الماخرين انها حرارة سملوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولا نبعاها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستخرج قوة محيية ويحمل الاجسام الخالدة هي فيها شبهة بالاجسام السماوية في قبول الحياة وهذا هو الحق اما اولاد لانها تنافق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن وامثالها علالر الحرار الفريزية كلما زادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كافي بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد واما ثانيا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصفرت وامتزجت تفاعلت واندمت حرارتها وبرودتها بالمرء حتى تحدث كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة لمحسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى يميز بين اجزائها الكثيفة والاطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك لاذ كانت شديدة ولو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احرفت الاعضاء والآيات الشهم والسمي والاسمي وادنى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثم عرفت بانها جرح حرار لطيف غير لذاع حافظ للكمالات البدن ولا لاجل انها آلة للطبيعة في افعالها تنسب اليها كدخانية البدن ويقال حرارة فريزية ولا يقال برودة فريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة وبن البيوسه يقال رطوبة فريزية ولا يقال بيوسه فريزية

عن ان يدرك النفس المدرك الحسي بواسطة ارسام صورة المحسوس في الحس الظاهر وبواسطة ارسام المثال في الحس المشترك وعبر عن الصورة في الاول بالصورة وفي الثاني بالمثال تنبيهها على تفاوت مراتب الجزئيات الا انه نسبها بالاعتدال الى الصورة لان المشترك بالذات هو الصورة على ما ذكره الشيخان في تأنيدهما لواءه المديرك

الطبيعي وتوضح كلامه انه اذا ارسم الصورة في الحواس ارسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متاع الانتقال على العرض فلا يرسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترسم مثلها في الحس المشترك فيحصل الادراك

حينئذ فكأنه صارت الصورة متحركة ومناسبة من الحواس الى الحس المشترك وما نقله من تأدي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جبعها وتأدي الريح الى المشيئة انما يكون التأدية فيه على سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضي مثل تلك الكيفية المجاورة على ما جاور ضرورة امتناع انتقال العرض والعجب منه انه لم يتوجه ذكره اشارح من الدليلين على عدم صحة التأدية فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه واستشهد بما ورد كل منها من قبل ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال الارواح لمبدأ واحد صيرورة ذلك المبدأ معدا لفيضان المثل نعم يمكن ان يقال بمحتمل ان يكون تأدية الصورة بواسطة حركة الارواح الحاملة لتلك الصور حركة سرية كصحة كلامه البصر والاطافة زمان لا يدرك تأدية الادراك من ملاقة الحواس بتأمل وبقرنا ظهر اذ فاع ما ذكره ايضا نقله وايضا لا بد من القول الى آخره فان الشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى كوافي قوايتهم لا ما بوجهه المظفر ما تبعه صاحب المحاكات (فان المحاكات وفي هذا الجواب نظر) افول بناء كلام الشارح على الفرق بين التصرف والحيكم والاول هو

اذا عرفت هذا عرفت ان للشارح اشار الى مقابلة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتثنيتهما في قوله فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرح حوايه وامل المراد ان فيضاتها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي الفاضل على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن تأثير الجار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر وتحلل قوله (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها لافعل قوة اخرى وهي المخدمية اولفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالخادمة مخدمية لان فعلها ابراز بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار اراد الرائد على بدل ما يتحلل خادمة للامية والجاذبة واخوانها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا لفة ذية والنمو والسم ينفرقان بتناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غلبة مفسودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلاثة واما السمن فيخافه فيها وبواقفه اما مخالفة فلا السمن لا يزيد في الطول غالباً وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكم اذا غم السمن سائر الاعضاء حتى رأس واندم في سن النمو

ثم

كلامه ان التصرف في شيئين يقتضي حضورهما عند التصرف لا ادراك المنصرف لهما وفرق ما بين الحضور والادراك ليس بمتعلق الحضور بل الحضور عند المدرك على ما مرارا وقول الشارح لا ادراكهما لهما دون ان يقول لا ادراكهما بل بالشرع بمقتضى كلامه ثم قد يشي

في وجهه بدم اسبح بعيد هذا بان التصرف حميدة هو الوهم ايضا كان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته
والتصرف بالآلة فينبذ فنحن ان ليس لهذه القوة اى التخيلة ادراك قولك مع انها تصرف تقول ليس هو التصرف
بل الوهم بواسطته ولا يمكن ٢٧٣ * حصول الادراك والتصرف معا في الوهم حتى لا يحتاج الى

التصرف ثم اقول لو كان كل فعل
لا بدله من فاعل آخرة على حدة
ولاشك ان التحليل مقار للتركيب
فلا بد من قوتين وان يجوز صدورهما
من قوة واحدة بجهتين فيختل القول
في اثبات تعدد القوى (قال المشرح
احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
آلته او كلاهما بحسب الى آخره)
اقول الاول ناظر الى الطاهر وهو ان
الوهم مدرك والثاني الى الحقيق
وهو ان المدرك هو النفس وكذا
التصرف لكن الاول بسبب الوهم
والثاني بسبب التصرف واقول هذا
الجواب ليس على ما ينبغي اذ لا امام
حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كون شيء
واحد مدر كاو متصرفا بدون آلة فلم
يخرج حينئذ الى قوة اخرى تسمى
متصرفة بل الحق في الجواب ما يستفاد
مما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة
حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطة
في المركات في الحقيقة لا تصرف
من الوهم فيها بل الوهم يتصرف
في مدر كاتها بالتحليل والتركيب ولكن
بواسطة وذلك كما ان التجار تصرف
في الخشب بسبب المنشار ولا يقال ان
التجار مؤثر في المنشار ولا يقال حينئذ
لا حاجة الى القوة المتصرفة لان التصرف
من الوهم ليس لذاته بل بواسطة
التخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن
صدور الكثير من الواحد بدون الآلة

ثم تشبهه به حتى في قوامه واثوته فهناك ثلث قوى المحصلة والمصلحة
والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تسمى هذه الثلاث والظاهرة
الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلاثة لكن الشارح جرى على
مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شأنها
تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا
مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغييرها خلق العضو وتغير المشبهة لتغذيته
والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة
للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه وإلى
غيره وامله جعل القوة المادة مشتركة بين معنيين عام هو القوة المتصرفة
لنقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم
خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه
الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان السخ لم يذكرها مع انها من
القوى الطبيعية لكنه ان لم يذكرها لانها من تمة المولدة حيث يتم فعلها
لانها قسم منها واما قوله والغاذية والخمسة نخدمان المولدة لما مر
فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختلطة للتوليد لا محالة
اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك اعادة ذات قوة المادة
تضيف من المادة لتي محصلها الغاذية شيئا فشيئا فير يد مقدارها في الاقطار
فهم هذه القوة المضيفة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك
لمادة لتي هي النطفة هي النفس النامية على ما ذكره في اول النظم ان النطفة
يكور لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس
نبوية يكون لها غاذية ونامية وهذا حل له ذية ونامية الخدمتين على
غاذية المولود وناميته وقول بان توصيل المني الى جواهر الاعضاء
انما هو بعد فيضان النفس النبوية وهو مع انه لم يقر به احد بعيد وايضا
يقضى ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل يذهب بعد
القرتين المفصلة وهو يتنافى تسميها الى محصلة ومصلحة وكلام الاطباء
ان الجادمتين غاذية والوالدين وناميتهما اما خدمة الغاذية فلان المني من
فضله هذه الاثنين واما خدمة النامية فبان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها
حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث
الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو)
ليس يستقيم لان نسبة القوة غايته الى الثلاثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة

(قال المحك كذبه في النقل) ٢٨٥ * اقول يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان هذا الذي حكى به مذكور
في القانون ولو على سبيل الاحتمال واليزدد (قال المحكات فحتاج في ادراكها الخ) قول كانه غفل عن قول الشيخ فيما بعد
ويبعد التصرف فيها حكما واسترجاعا للمثل النامية من الجانبين عند الوصل فانه صريح في ان الامر جاع يجري

في الصور التسمية من الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الصور علاقة
ومعية في الارتسام في ذهن واحد فاذا زال احد ههنا من الخزانة فسا ستحضر الباقية يحصل الزايلة
بلا يتجشم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده ﴿ ٢٧٤ ﴾ - انه يحتاج الى الكسب في هذه

الصور بحسب الغالب وان كان قد
لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجهه انه (قال
المحاكمات وامر راع وهو استرجاع
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى
ارتسام المعنى في الحافظة حين
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى
اما من طريق الحواس بان شوهدها
فانترع منه معنى واما من طريق
الباطن بان يأخذه الوهم من خزانته
واقول يمكن ان يقال على ما ذكره
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي
عن الحافظة ونسى فيقبله الوهم بمعونة
المخيلة بفرض صورة الى صورة اخرى
الى آخر ما قال لاحاجة الى الحافظة بل
بمجرد الخيال الحفظ للصورة المتصرفه
بحصل المعنى في المدركة من غير حاجة
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق
بين ادراك المعنى والذهول عنه
يقضى القول بتحقيق الحافظة
اذ من المعلوم ان الاختصاص مغاير
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى
في الخزانة من غير ان يحفظ الصورة
التي يمكن انتزاع المعنى منها
في الخيال فينتد لا بد من خزانة
للمعنى (قال الشارح وكيف والتذكيرة
الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه
لا ينبغي نسبة هذا الوهم الى الشيخ
بناء على اتحاد مواضع تلك القوى
واقول هذا التوحيد من الشارح
لا يلائم افراد الشيخ الحافظة لقوله

ايضا والحق ان وقوفها بين لا يفصل من المادة التي يحصلها الغاذية شي
يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر اما يصدر عنه الافعال
التيانية من غير عكس) ليس بسد بدو اما الصحيح الطاهر هو والعكس ويمكن
ان يقال الافعال التيانية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر التامية
ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر
الافعال التيانية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة) لانه لا بد في الحركة
الاختيارية ان يتصور الشيء نفعا يحصل او ضارا يندفع ثم يذعن من ذلك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى
الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس
الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفعا لانه
لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم اما يحصل بعد الشوق فيكون
مغاير له وايضا ربما يكون اشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منع حياء
او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة
مع ارادة شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى سبقه
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض
لاجرم ثبت له قوى اربعة هي مبادئها فالتصور للنفس بحسب العقل العلى
والشوق ار كمال الى جلب نفع فحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع
ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوت العازمة والتحريك بقوة محرركة
مبثوثة في العضل فاذا توهم نفع شي او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدث
الشوق اليه ثم اذاتم الشوق اطاعها القوة العازمة فينهض القوة المحركة
المنبثة في مبادئ العضل المتصلة بالاعضاء وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء
الخصوصية بذلك افعل فبعضه وببعضه وتسنيجا وارضاء كلما يحرك الاصابع
هذا العزم على الكتابة وكما اذا اردنا بان مسئلة معلومة فيطيع القوة الشوقية
ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله (اسارة الى
الجسم الذي في طبعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع اوجد
توجهه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع اوجد هو عين
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه باطبع بعينه مطلوبا باطبع في حالة
واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجه لا ترك وضع او حد ليس توجهها

واما الحافظة كيف والحافظة هي المذكورة على ما ذكره (قال المحاكمات ولعل الكلام الى
ان القوى الحيوانية الخ) اقول كلامه مشعر بانه في صدد توجيه كلامه الشارح وسيتبين توجهه عليه انه لا دخل لاداء هذا
بالمعنى بقوله وهي مبادئ افعال مختلفة وايضا التباين بحسب الوضع لا يدل على التباين بحسب الذات ولعل المراد

توجيه ندم الشيخ وطالبه من يمين يمين في توجيه ندم السارح انه اراد بالتباني بالذات الاحدى في الماهية واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظر الى للظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ما صرح به الشيخ واراد بقوله لكونها ٢٧٥ متعلقة بذات واحدة تعلقها بموضع واحد فكانه جعل الاتحاد

بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على سبيل التجوز والتخيل واذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اختلافها في الجملة كان ذلك بحسب العوارض الكلية لانها اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا وكون الوجه الاول جاريا في القوى الانسانية لا يقدح لان غرضه ان الشيخ في القوى الحيوانية نظر الى هذه التكنة وفي القوى الانسانية نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيما الى انواع وفي القوى الانسانية موما حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية (قال المحاميات فهو بلا حظ المقدمات) اقول لا يخفى عن الناظر ان المرتب انما هو العلم وليس وظيفة التعلم الا ملاحظة مآثره العلم وليس له انتقال وحركة كما في صورة الاستفاضة من العقل بعينه واما ما ذكره من انه يتعمل بالاختيار فضعيف لان التعقل بالاختيار لا يمكن لكون الفكر اختياريا ويكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار في صورة الحدس اذ للحدس ان يعرض عنه

الى ذلك الوضع لا يمداه بتركه بل فائته الى وضع شبهه والمقول ليس هو المطلوب فالاول ان يقال في توجيهه القائل بالترك المستدرة بطلب وضعه ثم بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الافتراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطمع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيئا واحدا مطاوبا ومتزكا ولو كان في وقتين فعوله او المهر وبمنه بالطبع مقصودا بالطبع امد ذكر هذا ايضا تنبيهها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارةين قوله (وانما قيد بقوله غير محصور) لان المعنى الذى يطاق على كثير محصور بما يكون جزئيا فالك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الجمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مریدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الجمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة به وهو الوجه في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة لمعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقول اولا فثبت يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له في القبول وثانيا ان اراد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئى يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالجمل على كثيرين الجمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا محتمل والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى افراد الوجود في الخارج التى يجوز ان يحصرها في عدد بل الى الافراد المتوهمه لتى لا حصر لها قوله (المحرك القاراء يقتضيهما)

ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى في الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا بعد استفاضة الصغرى اذ فيصان المقدمات ليس دفعة واحدة (قال الشارح فكانت المشكوة الخ) اقول الا صواب ان يقال لان العقل الهولانى لا شبهة بالشكوة لان في الآية على ما فسرنا الشيخ استعارة والاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

في المشبهة كما في قولنا رأيت استدراحي لاستعمال لفظ المشبهة في المشبهة وايضا الشايع التعارف تشبيه العقول
بالحسوس لا العكس واذا شبه الحسوس بالعقول فيقول العقل ويجعل محسوسا حتى يصح التنبه فان قلت لعله
جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشبهة ٢٧٦ و ارادة المشبهة به فاق قد حقق

في موضعه ان ليس مراد السكاكي
انه يراد المشبهة به حقيقة بلفظ المشبهة بل
ادعاء الظهور ان ليس المراد في قولهم
ان ثبت المنية اظفارها من لفظ المنية
هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم
ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة
العقل الهولي حقيقة وذلك ظاهر
(قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ)
اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس
في المعقولات كما ان الخيل هو الحركة
في المحسوسات فالحق ان يحمل الخيل
على النوع المخصوص من الادراك
ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر
تستعين في ملاحظة المعقولات الى
تخيل الصور والمعاني حتى ينترع منها
المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ
اشارة الى ذلك وقوله استعراضا
للمخزون في الباطن وهو الصور والمعاني
المخزونة اشارة الى كيفية الاستعانة
وذلك بمرض الوهم الصور والمعاني
على النفس ليستترع منها المعقولات
فأمل (قال الشارح وفي قوله او في حكمه
الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر
والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط
كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط
حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر
في المنطق او المراد بما في حكم الوسط
اجزاء المعارف كالجنس والفصل
والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري
في التصورات ايضا (قال المحاكات

لا ادائها بل لشيء كره لا يدل الاعلى ان الحركة ليست مفتضى
الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها
واشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو
مستقيم لانه لا يقتضي ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان الحركة
لا يقتضي الحركة لذاتها الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون
الحركة مفتضى الطبيعة لذاتها الطبيعة بل يتوسط شيئا آخر يكون الحركة
مطلوبة لذاتها لا يتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل
عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا
التأدي والنوجه الى غير فاستع ان يكون مطاوعة لذاتها قوله (وقولهم
في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان
الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطاوب بالذات فكيف لا يكون الحركة
مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطاوبا بالذات وتعريف الحركة
اذنا مل يدل على انه كمال ليس مطاوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة
الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه
مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فالشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لا يبقى شيء من جملة الاسود بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت
وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة
الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر
بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي
ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة
يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدي اليه فلما كان ما به
الاشترك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر
الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة
منهما فينتجه ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه
ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون
حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن
يستغنى عن ذكر الاول حيث ندوان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها
كال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدؤه في
وضع المطلوب ومنها الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ما هو صلة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر
نسب تأدية الى ما هو صلة بعيدة اي المبادئ البعيدة تجوزا والا فالبدي حقيقة هو المبادئ القريبة وهي المبادئ المرتبة

لأنها متأدية حقيقة وتأديتها إنما يكون في آن ضرورية أن الانتقال من القياس مثلا إلى المطلوب يكون دفعية
والزمان إنما يكون لتحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل أن الحركة الأولى قد تجماع الحدس وليس جراه
وذلك بعد وضع المطلوب ﴿ ٢٧٧ ﴾ وبأنسبة إلى الفكر كان داخلا فيه حرا له على تفسير الفكر بمجموع

الحركتين فينشذ بجرى الاختلاف
في لكيف في الحدس باعتبار امر
خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر
داخل فلهذا لا اختلاف في الكيف
في الحدس كما صادقا أيضا باعتباره
في نفسه فليبدأ مل وأما ما ذكره من التوجيه
فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل
(قال المحاكات فارقلت فالفكران
ربما يشابهان في السرعة والبطء
لم يرد) أن فكر زيد قد تشابه فكر عمرو
مثلا في تحصيل المطلوب والأفلا استبعاد
في ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو
بيان الاختلاف في الكيفية في الفكر
في الجملة على نفسه إذ لا منافاة بين
تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما
فيجري الاختلاف بل المراد أنه
قد يكون تحصيل المطلوب بحسب كل
فكرين فرضنا فيه كما تشابهين
وحيث يظهر وجه الاستبعاد هذا
أقول ويمكن أن يقال الاختلاف
اللازم في الفكر الذي هو الحركة
بالسرعة والبطء يتصور بالنسبة إلى
الطرفين فإن كل حركة فهي أسرع
من حركة وأبطأ من حركة وأما
الاختلاف اللازم من العدد بالقلة
والكثرة فأنما هو من طرف واحد هو
الكثرة دون الآخر إذ بعد الانتهاء
إلى الواحد لا يتصور الاختلاف
في القلة إذ الواحد من حيث أنه واحد
لا يقبل القسمة (قال المحاكات أما
عدم السرعة والبطء) أقول على

في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن التصور كالاتسائية فإنها
كأن أول الجسم الذي بالقوة في الكمالات الثابتة والكمالات المتغيرة والتعجب
وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة
هي التأدي إلى كمال ثل لا جرم اختير تعريفه بالقوة الثابتة وقيد الكمالات
بالاولية وأيضا القوة الأولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف
الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية أولى قوله (والتعريف لا ينفي الكلية)
جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم إلى جزئي وكلي
والحق أنه لا حاجة إلى التعرض بعبارة التعيين ويكفي أن يقال ثبت أن حركة
الملك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لأنها حركة
وضعية فذلك الوضع المقصود أما جزئي أو كلي والأول باطل فتعين
الثاني والقصد إلى الوضع الكلي يستدعي تعفله والقوة الجسمانية ليس
من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس محردة وهو المطلوب قوله (رأى
الكلي لا يذبح منه شيء) لما ثبت أن للفلك ارادة عقلية ولا شك أن المراد
الكلي نسبتته إلى سائر الجزئيات على السوية فلا يخصص منها مراد
جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة أخرى جزئية وكما كان الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على
الشعور الجزئي فكما أنه يذبح من الارادة الكلية ارادة جزئية يذبح
من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله رأى الكلي لا يذبح منه شيء
مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور
الكلي وباقى كلامه إلى قوله فانه لا يخصص بجزئي منه دون جزئي آخر
هو البرهان عليها وقوله لا بسبب مخصص إشارة إلى كيفية انبعاث
الجزئي من الكلي فإن الكلي إذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه
إذا أريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل إلا بالشعور بهذا
الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لأن المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو
الشعور به شعورا كلياً وبذل هذا الدرهم وإن كان مشعورا به مرادا إلا أنه
ليس بجزئي فإن بذل هذا الدرهم يمكن أن يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم
لا يفيد الشخصية وتحرير الاشكال أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء
مطلقا كما إذا أراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية ويتناول أي غذاء يجده
فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب أنا لا نسلم

هذا التوجيه فأت مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما سبقه حيث قال أن للحدس مراتب في التأدية بحسب
الكيف وبين هذا الكلام بل الأصوب أن يقال أن الحركة وإن لم تكن داخلة في ماهية الحدس لكن قد يقارنه
لكن مقارنته قليلة بل في أكثر الأقسام لا يقارنه فالاختلاف الكلي تجري في جميع صور الحدس إلا الحدس الواحد

والاختلاف الكبير انما يجزى فيه باعتبار الحركة المقارنة له في بعض الاوقات فينبذ معنى كلام الشارح للحركة
عن الحركة لتجرده عنها في الاكثر فامل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب
لم تنفع الحركة اصلا او تنفع في زمان في غاية القصر والاول ﴿ ٢٧٨ ﴾ اشارة الى غاية الحدس والثاني

الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون
المعنى ان جميع المطالب قد يحصل
دفعة او في زمان يسير بطريق
الحدس فيكون اشارة الى مراتب
القوة القدسية (قال الشارح وان
كل ما يرسم الخ) اقول هذه المقدمة
ليبين حال الخيل والتوهم وان
الذهول فيهما يحتاج الى قوة
جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما
حال العقل وليس مما يحتاج اليه
في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه
المقدمة الاولى (قال الشارح
وحالة النسيان غير موجودة فيه)
اقول المراد انه غير موجودة فيه
من حيث انه حافظ لهما كما سيبي
ان الصورة لا تزول عن العقل
عند النسيان او يقال مراده ان هذا
في صورة الخيل والتوهم ليقاس
عليها صورة العقل وبين ان حاله
مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة
لكن يمتاز عنهما في ان صورة النسيان
لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة
بل تزول الملكة على ما سيبي مفصلا
(قال الشارح فاذن يجب ان يكون
شيء غيرهما بالذات يرسم فيه
المعقولات) اقول لا يخفى عليك
ان الافاضة لا يستدعي كون المفيض
يرسم فيه ما يفيضه وسيظهر
لك ان مانقده الشارح عن الامام
يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره

ان صدور هذا النوع من تلك الارادة الكلية بل تخيل مع ذلك غذاء
جزئيا فينبعث منه الجزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد
غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو
ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكسافاء بالارادة الكلية فانه
لو وجد غذاء غير ما تخيله فربما يذاوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر
لكونه بالانواع وهو الذي تخيله فيقوم مقامه فيخلق ارادة اخرى
جزئية به واقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك في اننا اذا اشتهينا غذاءنا كله
فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي
في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول غذاء الجزئي وهو لا يصير
جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي قوله (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل
لكيفية انحاء التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية
فكانه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال
انه اذا اراد سقرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة
فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا
قطعهما تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات
الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي
لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاعت مسافة خطوة اخرى
وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل
الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله (وهذا استشهد) فانه
اذا اردنا اصدار فعل ففمن نفعه او لاحتى زبده ثم تخيله ثم نوقعه وهذه
السلسلة في الافعال بالاكسافاء فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يتفعل فاذا
تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور
الكلي شعور جزئي لبعض افرادة وهو الخيل ثم يذبح من الخيل شوق
من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم
ينتهي من القوة المحركة التحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا
الدرهم على ما ذكر وفيه انظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج من الكلية والجواب ان ادراك

من الجواب (قال الشارح لا يعود لتوهم الخ) اقول قد مر انه لا يحتاج الوهم عند زوال
الصورة عن خزانها الى مجسم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض الخيلة على
الوهم صورة صورة حتى ينتزع من واحدة منها ما يناسبه من المعنى الزائل اللهم الا ان يقال ان الخيال كخزانة

لهم أيضا على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الخزانة مطلقا
اي زوال انفسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشم كسب جديد واراد بالقوة
التي يكون الخزانة فيها الخيال ﴿ ٢٧٩ ﴾ وبالقوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن

الصورة المخزونة في الخيال والاولى
تبدل الذهول بالادراك كما به عليه
صاحب المحاكات بتغيير العبارة (قال
الشارح لانها جوهر عقلي لا بالفعل
بل بالقوة) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض
النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور
المعقولة وكان بينها وبين نفوسنا
علاقة واتصال في حالة الذهول ويزول
تلك العلاقة حين التسلل كما في العقل
الفعال بعينه وايضا قدم في الشرح
ان بعض النفوس القدسية يحصل
جميع ما يمكن ان يحصل لنبوه فلا
يكور بالقوة ويمكن دفع الثاني بانه
ليس ارتسامها لجمع الصور دائما
وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل
المفيض الذي يرسم فيه الصور هو
الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق
ارتسام الصور عند الشيخ على
ما ختاره في هذا الكتاب على
ما سيجي (قال الشارح وتلك
الهيئة الخ) اقول كثيرا ما يتحقق
الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه
ملكة الاستحضار كما اذا ادرك النفس
شيئا ثم بذل من دون ان يصير ملكة
ولعل هذا مبني على اعتبارهم في
العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم
يكتفوا بمجرد الاقتران وقد صرفت
معاينه في كلام صاحب المحاكات
فتأمل (قال الشارح والجواب عنه ان
الحجة دلت على تجرده الخ) اقول دلالة

الجزئي قبل وبعده وهو حصوله عند النفس بسبب الخيال يتوقف
على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج تتوقف على افعاله فلا دور
قوله (والجواب ان زعم المهرج والمسافة والزمان يقتضي شخصية
الحركة كما اعترف به) ايس كذلك فان مفركا واحدا يمكن ان يصدر عنه
حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون
حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتفيد الكل بالجزئي لا يفيد الجزئية قوله (ثم اورد المعارضة) هذا
الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك
فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة
جزئية بان المدرك المراد الكل بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل
ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك
الجزئي نسبته الى آخره واما ثانيا فاننا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا
حركة من حيث هي الى آخره واما ثلثا فلان الارادة الجزئية حادثة
فلا بد لها من حادثة وعلم جرا والعجب من الامام انه بعد اراد السوالين
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله
من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعي ومعارضة للدليل
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا
عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التساقي والسابق انما
يستعمل ان يكون حلة لاحق لو كانت حلة موجبة اما اذا كانت حلة معدة
فلا والشارح فرض السوال في الحركات الفلكية وبما حصل جوابه ان كل
حركة سابقة حلة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة
يكون حلة لارادة حركة اخرى وهم جرا حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجتمع الحركة لاستحالة ارادة
اثنان الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتساقي بانفراده لا يكون حلة
لاحق بل بتوسط معد يتم به الحلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه
اراد تصوير التسلسل على سبيل التساقي فلهذا زاد في الكلام وانت

الحجة المذكورة على تجرده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لا بد ان يكون مجردا وهل الكلام
الاقى كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما ليس سوى انه لا بد من سبب يقبض تلك الصورة
على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكافي افاضة الالوان

مثلاً وإذا جاز كونه ليس محل ارتسام الصور فجاز ان لا يكون مجرداً (قال الصالحات وقوله على ان الخ) تكرار
لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ
فيكون عقلاً واستند بسندي والشارح اطل السند بن ولما لم يندفع ﴿ ٢٨٠ ﴾ المنع بهذا القدر اذ بقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجرداً علماً ويكون نفساً لا عقلاً قصدى
لنفسه ايضاً حتى يتم الكلام بقوله
على ان ملاحظة النفس للمعقولات
الخ بمعنى لا بد من ان يكون ذلك
الحافظ يوجد فيه المعقولات بحجبها
بالعقل والنفس ليست كذلك على
ما مر وانت قد عرفت ما فيه ويمكن
حله على انه دليل اقناعى على كونه
محل ارتسام لمعقولات على ما بدل
عليه قوله دليل على كونها موجودة
بالفعل فيحياها هو حافظ لها (قال
الشارح لما ظهر الخ) اقول ينبغي
حل حصول صورة المعقولات على
حصولها بعد الاعادة على سبيل
الاستحضار اذ حصولها اولاً
لا يشترط على تحقق الملكة واراد
بالملكة الموجودة على ما في اكثر النسخ
ما له دخل في اليجاد مقابل العلة
القبالية وقدمى ذلك منه رحمه الله
في النمط الثاني فذكر اذن المعلوم
ان استعداد النفس لقول تلك الصورة
قد زال عند الاتصال مع بقى الملكة
حينئذ اذ زوالها هو التسبب على
ما مر آنفاً والفاعل الحقيقى لها هو
العقل الفعال وقوله ولا شك
ان الاستعداد الى قوله وقدمى ذكر
قوى النفس يشار للواقع واشارة
الى بيان حال العمل المدكورة
او عمل علانها من انها امور متجددة

خير بما فيه قوله **من** مع الاول بالارادة الكلية فلم لا يجوز) اـلم
ان هذا مناقضة على العقل المذكور وتقريرها ان يقال هـب ان المراد
الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يخص جزئى منها
الا بخصيص لكن لانهم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز
ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل
على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام
في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل
لمعارضة اذا لمعارضة هي تسليم الدليل ومنع المداول فايراد المناقضة
بعدها يكون منعاً للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك
مع الارادة الكلية حلة قارة والعلة القسارة تسفيل ان تقتضى بانفرادها
الحركة فلا بد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد
ولا ينبغي عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلاً آخر غير الدليل
السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لا دخل له في الجواب قوله (ثم ذكر
ان الواجب) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية
مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكننها
ليست مشعوراً بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول
فانها لا غاية لها على ما يجئ في النمط السادس فان قيل العاقل والساهى
والثام بفعل افه لا من غير غاية اجاب بان في العاقل ضمير باخفا من اللذة
والساهى والثام بفعلان اما تخيل لذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت
النوم حالة عقلية فهو من في التخيل اجاب بان الثام يتخيل لا سيما فيما
بين النوم واليقظة او في السى الضرورى كانه نفس او فيما يصبر ضروريا كما
اذا رأى في منامه شيئاً فبرز عـج هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله
على الحالات قوله (النمط الرابع) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية
شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية
هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها
اما عن احوال الخلقها لذاتها او عن احوال الخلقها باقاياس الى معلولاتها
والاول نمط التجريد والثاني لا يخفى اما ان يكون البحث عنها من حيث
انها مبادىء الوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس او لا
هذا ولا ذلك وهو النمط الخامس الذى يبحث عن كيفية فيضان المعلولات

وضمير عليه في قوله ينبغي ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المتربة المتجددة إشارة ﴿ من ﴾
الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئاً فشيئاً هذا والكلام بعد محل نظر اذ اوجل الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم
ركونه العقل بالفعل الذى هو الاستعداد التام على انها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس

ملكته الاتصال بالعقل بالفعل الا ان يقال لاشك في تحقق حالة حين الاتصال وحين عدمه كافي الذهول
وهي عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتغابرا والاستعداد متقدم على هذه
الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ عما يكون حين الاستعداد فتأمل والاستعداد فاعمل والاصوب ان يحمل

الاتصال في كلام الشيخ على معناه
المتبادر وهو حصول الاتصال
بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين
الذهول ولا شك ان اتصال النفس
بالعقل الفاعل بعد ذهولها عن صورة
كانت معقولة لها يتوقف على
القوى الثلاث او يحصل الاتصال
على حصوله في الجملة اعم من ان يكون
عقيب الانقضاء او اول الامر
والقوتان الاوليان حلل لوجوده
ابتداء وانشأت حلة لوجوده بعد
العدم واراد بالملكة المتكينة ما اراد
بالقوة النامية ولك ان تحمل ملكة
الاتصال في كلام الشارح على نفس
الاتصال على ان يكون الاضافة
بيانية وحينئذ ينطبق على ما ذكرنا
(قال المحاكات لكن قوله فبين
اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه)
فان قلت غير انها للبدن واجزائه
مستلزم للمفارقة بناء على انه لا يجوز
ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن
واجزائه بديهية قلت لما لم يصرح
بذلك فاطلاق لفظ التبيين تعسف
ظاهر (قال المحاكات ومع ذلك
فال المطلوب حاصل الى قوله ويكون
محل تلك الصورة العقلية وهو
النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة
الوضع) اقول فيه بحث اذا لازم منه
ليس الا ان محل تلك الصورة غير

عن المجردات واما الاعطاشات الباقية فكيف ينبغي واعمال المقاصد
من الحكمة الالهية هذه الاناط الاربعة لا يقال الالهى لا يبحث عن
احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود
وكيف خصه باحوال المجردات لا ما نقول هذا هو المقصد الاصيل
من لقسم الالهى واعظم نايه واشرف فهمها ولهذا سمي باسم الكل واما
باب الامور امامة فكما تقدم له والبحث عنه بالعرض والشيخ في هذا
الكتاب لم يتعرض له تعولا على اشتغاله فيما بين الاسحاب وامان
من تصدى لاقامه كتابه فتد حصل على طرف منه قوله (في الوجود
وعمله) والمراد من الوجود ههنا هو لوجود المعلق ومن علة الوجودات
الخاصة فان الوجود المطلق مقول بان شريك على الوجودات
والمقول بان شريك على الالهى لا يكون ذاتيا لها لا متشاعا الفاوت
في نفس المسامية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المصدق
عارضا للوجودات الخاصة فيكون مقتفرا اليها معلولا لها فلهذا قال
في الوجود وعمله وانما حله على ذلك اما اولا فلفظية اللفظ واما ثانيا
فلا في هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا
وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث
عن اوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة
فيكون هذا النمط في اوجود لمطابق والوجودات الخاصة التي هي
عاله ولقائل ان يقول لانسلم ان المسامية وحدها لا يتفاوتان ولم لا يجوز
ان يكون حصول المسامية وحدها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر
من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاستعداد
والضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد
احتمال لكان من الاوازم ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب واث سلنا
ذلك لكن لانسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا فيكون مقتفرا
الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجوات
عروضا عرضيا اى عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض
العرض العام للماهيات ولا يقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض
العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مقتفرا اليها وايضا انما
يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو

منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٣٦ ﴾ ولا يلزم ان لا تكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ
ليرتبت المطلوب الذي هو تجرد النفس اذا الجسم والجسماني المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك
الاجزاء بل بالقوة (قال الشارح وهذا الارقسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق الخ) اقول ما ثبت

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آفة يرتسم فيها صورته لانه لا يحتاج الى عروض طبيعه اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة ان النفس متصلة بالعقل الفعال خارج عن عالم الحس مرتب للبادي الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحاكات اما اولاً) ﴿ ٢٨٢ ﴾ اقول الشيخ جعل المدعى

من ذلك حيث قال في صدر الفصل ان اشتهت الان ان يتصحك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع فاستمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني واهله انما تعرض ليكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اى كل ماهو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة او مركبة فهو مجرد واللازم صريحاً عما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لا بد ان يكون مجرداً لا اذا ثبت ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت في امر من ان محل كل معقول منقسم لا بد ان يكون محلاً للمعقول منقسم لازماً انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا آنفاً فقله لما مر اشارة الى ذلك لالى ما سلف وما قررنا ندفع كلا وجهي الاستدراك (قال المحاكات في الاستدلال الخ) اقول لما يأخذ الشيخ والشارح في الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً بل المراد بعدم الانقسام في الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابطه ضابطه مفيدة في نفسها يستخرج منها حال

ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معاولاً للوجودات الخاصة فاما ان يكون معاولاً لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطابق فيكون كل شيء موجوداً بوجودين وانه محال واما ان يكون معاولاً لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطابق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطابق الوجود واما علة فلما راد بها عن الوجود ولا يلزم منه ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة لا واجب فان لفظة الوجود مهمة لا تقتضي الكلية بل المراد علة الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطابق الوجود ثم من علة الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجدة ومنتهى العمل في هذا النمط يبحث عن مطابق الوجود واما الوجود الممكن ولا بد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا لكن وهذا اقرب الى الحق قوله (يريد اثنيده) انما قسم هذا الفصل ما تنبيهه لان الحكم بان من اوجرت ان ما لا يناله الحس قضيه مرتبة الى الضمير سهلة المدرك يجب ان لا يختلف فيها او يضاهي ذلك على ان الطبيعة المشتركة وجودية ولا شك انها متخرطة في سلك ابدى بهيات وتماثلهم هذا البعث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج فاولم يكن هناك موجودات مجردة يتصل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على بطلان قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهاذا قدمه وانما قال قديراً على اوهم اناس تنبيهنا على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهنية التي يحكم على غير المحسوس بالحكم المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس التخييلات والمتوهمات فان القوم لا يدعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم المحسوسات فان قلت التخييل والمتوهمات محسوسات بالحس الباطن فتقول المراد بالمحسوس ههنا لمحسوس بالحس الطاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل تخيل فانه يخص لاحالة بشي من هذه الاحوال وسيذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود يبحث يدخل في الوهم والحس فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كما عكس نقض لها وانما يقل عكس نقض لها لان عكس نقضها ما لا يكون محسوساً لا يكون موجوداً

الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع (قال المحاكات والسؤال) واما الثاني على ايراد شبهة) اقول مثل ما اورده على توجيه الشارح يرد وذلك لانه لا ينبغي ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع لما كان الى الاختلافات فكيف

يدخل تحت الانقسام الى التشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ارادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على اراد الشبهة والجواب وان كان محتملا في الجملة * ٢٨٣ * فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف

يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسم كما في اراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور في السلب ودفعه وبين اراد الشبهة عليه وجوابها بان في الاول لا بد ان يكون مقورة دون الثاني تعسف وكأنه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتأمل (قال المحاكات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك) (عارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحمل الكلام على ما هو الظاهر من مغايرة الشرط مع المشرط بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لا نفس القسمين اثنان ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزءا اذ المتغير في الشق الثاني ان معقولة ذلك الشيء لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسم في الثالث انه يستدرك باقي المقدمات التي ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية التوضعية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجيهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضية له على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيا له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني بوضع الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فلا يكون حسا ولا حسانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته ضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه وتقريره على محاذات ما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخاو اما ان يكون محسوسا اوليا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا حلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اراد به انه قارن ذلك الوضع المعين فسلمة لكن لا نسلم انه او قارن وضعه معين لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا او كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا او هو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الحلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنانيا نافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجا عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون مجموعا على الشخص للغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت في الحس تطبع صور اجزائه فيه بالضرورة قوله (فانه من حيث انه

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا التوضعية كما ان العارض الذي يمتاز به الماء ان الانفصال عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا التوضعية والالزم اختلاف المائتين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة و ح
لا يشترط في تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فاما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لاحصولها بالفعل بصفة
الانفصال و بماقررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا ﴿ ٢٨٤ ﴾ اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل

ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة
لو اشترط فاما يشترط حصول ذواتهما
بصفة الاتصال والوحدة الا ان يقال
انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية
الى اجزاء متبانية في الوضع انقدم
التصل الاول وحدث متصلا ن آخر ان
فلا بد من وجود المادة وقد فرض
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة
لكن هذا تقييد آخر و يرد عليه ان
الباقى ذوات الاجزاء كما ورد على
دليل اثبات الهيولى فتأمل
(قال المحاكات وقول الشارح الخ)
اقول اذا فرض ان كل واحد
من القسمين يشابه الكل في الماهية
فاذا كان كون احدهما مع الآخر
شرطا في معقولية تلك الماهية في الجملة
فلم يكن كل واحد منها بانفراده
معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط
كانت الماهية معقولة في ضمنه بالضرورة
فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون
احدهما مع الآخر في العقل فاذا لم يكن
كون احدهما مع الآخر شرطا
في معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل
تلك الماهية بحصول احدهما في العقل
فقط لا محالة فالقدمتان اللتان ادعاهما
الشارح كانتا محجتين في نفسها
بني الكلام في مدخلية هذا في الاستدلال
فتقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني
ان في تعقل تلك الماهية يكفي تعقل احد
القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر

هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا) فيه منع
اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الجمل الخارجى وقوله
لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقة لهما
مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقة
معاً وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشى
الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان
من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول
مشارك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد
الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة الاصلية فان بل هم ناليس نفيا لما تقدم
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التى هى اوضح دلالة
على المقصود قوله (واعترض بعض المعترضين) لما كان الدليل الذى
ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة يتج ان بعض الموجود
ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة
بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه
مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهى موجودة
في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى
بان الانسان المشترك انما يكون انسا ما اذا كانت له اعضاء من يد وصين
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة و اوضاع مختلفة و اقدار متباينة
ولاشك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء
مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك
لا بد ان يكون اعضاءه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب
المعارضة يكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منها آخر
اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف
الدليل عليها قوله (تنبيه) للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود

في اقل منه بلاغ الى كفاية هو الكفاية في تعقل احد القسمين انما يظهر ﴿ الا ﴾
اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر في العقل فلا بد في الاستدلال من قسمة جال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين
و بيان ان في القسم الاول وان لم يظهر البلاغ في احد القسمين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

في العقل نفس تلك الماهية فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون في احدهما فقط بلاغ لكن في القسم الثاني لما لم يشترط ينفرد كل من الآخر فلزم البلاغ والكفاية فلا بد من التعرض بحال القسمين وان في احدهما وان لم يلزم انفراد كل واحد * ٢٨٥ *

الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا ان القسم الاول ليس مستندرا كما ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول من النظر الذي اوردته ايضا واما الوجه الثاني منه فبين البطلان اذ تختار الشق الثاني من الترتيب الذي ذكره ونقول المانع عن كون الصورة العقلية مخوفة بعوارض حثياتها النابعة لموادها ان المخوف بعوارض معينة كان معين ووضع معين يمتنع انطباقه على ما يكون معروضا لعارض معين آخر كاي ووضع آخر وكون المخوف بوضع واين معينين لا ينطبق على ماله اين ووضع آخر ضروري سواء كان عروضها له من قبل المحل اولذاته وسيصرح الشارح المحقق بمثل ذلك في جواب اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات (قال المحكمات فانه لو كان الخ) قول كما ان الاشارة الحسية تابعة للمادة ومناف للصورة المعقولة لفرضها مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع للمادة ومناف لها وكذا المقدر والزيادة والنقصان على ما ذكره الشيخ مفصلا فلزم زيادة الفساد ويتقوى الدليل بل يتعدد ويتكرر فلا استدراك (قال المحكمات لان من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر اذ كما ان صلاحية الاشارة الحسية

الاحسوس طريقان الاول الاشتغال بالاحسوسات على وجود مالم ليس بحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان الحسوسات مشتملة على طبائعه المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من الحسوسات مالم ليس بحسوس وثانيها ان الاعتراف بالحسوس والمنوهم اعتراف بالحسوس والمنوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالحسوس والمنوهم وبالحسوس والمنوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والحسوس والمنوهم والمنوهم والعقل ليس بحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلايق الحسوسات من العشق والحب والغضب وغيرها فان الاعتراف بالحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكونها موجودة بالضرورة وطبائعهما ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا يميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول **قول** (ومنها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق مشترك في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبة ان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما لو افلان مطابقة ذلك لهدا غير مطابقة هذا لذلك لان مطابقة هذا لذلك قائمة بهذا ومطابقة ذلك لهذا قائمة بذلك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال خال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا والمنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التذنب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث

تستدعي كون الشيء موجودا خارجيا فلا يعرض ما هو معدوم فيه كذلك عروض الوضع بمعنى المقولة اذ المعدوم الخارجي لا يعرض له الماهية العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض الى الامور الخارجية بان احدهما اين هو من صاحبه والحل ان انعدام في الصورة لا يقتضي انعدام الصورة والكلام انما هو

في ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للتقسمة الى الاجزاء المتساوية بالوضع وحينئذ يتصور
 فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة وبمعنى المقولة ايضا معا فتأمل (قال المحاكات لكن يمكن التفضي الخ) اقول
 قد صرفت الجواب عن التفضي ثم يمكن نقض الحجة بطريق **﴿ ٢٨٦ ﴾** التقسيم بانها لا تجري في الجسماني

الغير المتقسم والجواب عنه ان
 من المعلوم ضرورة ان النفس ليست
 قائمة بالغير فانما تجسد بالضرورة
 ان ذاتنا لا يقوم بمحل والجوهر الفرد
 قد صرفت بطلانه (قال المحاكات
 وهل النسبة التي بينهما وبين النفس
 هي الحلول فيها) قول موضع نظر دقيق
 هم صرحوا بقيام الصور الذهنية
 العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية
 الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده
 في تعريف الجوهر قيد اذا تناولهما
 واعل الباعث اهتم على ذلك الحكم ان
 التعريف المشهور للحلول صادق ههنا
 اذ يصدق على تلك الصور ان لها
 اختصاصا ناعنا بالنفس اذ يصدق
 ان النفس عالمها الحق ان هذا الاحتمال
 وهو ان ليس الاشياء قيام بالنفس
 بل حصول فقط احتمال قوى يتدفع
 به كثير من الاشكالات المورودة
 على الوجود الذهني وقد اشار اليه
 العلامة الشيرازي والعلامة
 التفتازاني وبعض من المتأخرين
 والتعريف المشهور للحلول اورد
 عليه امور لا تعول عليه على انه
 يتوجه ان النفس يصدق عليها انها
 مدركة الجزئيات وعالمة بهما
 كالمفعولات مع ان صور الجزئيات
 ليست مرتسمة فيها عند المحققين
 كالشيخ وغيره ثم ما ذكره بقوله مع انا
 نفلم الى آخره ان كل سند المنع للحلول

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق
 سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعي فانه لا يلزم
 من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير
 مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود
 في الاعدان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود
 في الاعدان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منج لان مبدأ الموجودات
 من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت
 بالدلائل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث
 حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدأ
 الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وبما يدل على امتناع ان يكون له ماهية
 كلية انه لو كان لوجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما
 امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة
 بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد
 وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما بنفس تلك الماهية اولغيرها
 فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا
 فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان
 امتناعها غير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة
 فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن
 الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله (يريد اريشبر الى العلة)
 لما كان هذا النمط في الوجود وعلاه وبحث عن الوجود انه هل يساوق
 الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فنكل شيء ممكن ماهية
 ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود
 علل فالعلة اما علة للماهية او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية
 معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة
 للملول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علة لها هي
 الابداع نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للابداع بان يكون الابداع
 لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
 الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توافع العلة
 الفاعلية كالشرائط وبعضها من توافع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

فلا تخلو عن قوة والا فان كان في مقام المعارضة والاستدلال فالنوع على الكل ظاهر الورد **﴿ منها ﴾**
 لانه قياس للحلول الذهني بالحلول العيني (قال المحاكات ومدرك الصورة الخ) اقول فيه نظرا لانه ان اريد بالمدرک ماهو
 المدرک حقيقته ففيه انه قد سبق ان مدرک الكل هو النفس وان اريد ماهو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

المحسوسة فلم انه جسماني لكن لا يلزم ان يكون القوة التي يدرك بها معنى المحسوس ويرتسم فيها ذلك امر جسماني بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بآلة جسمانية ﴿ ٢٨٧ ﴾ والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه

في محل واحد كما يقولون في صورة ارتسام المعنى في اوههم والصور المحسوسة في الخيال فتأمل (قال المح. كانت وفيه نظر) اقول يمكن ان يقال ما بقى هو ان المعقول ان انقسم بالفعل نذل الكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فتحله كذلك فاذا فرض ذلك المعقول الغير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل ولا بد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها معقولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان المعنى العقلي الواحد الذي استدللنا به الى آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجلس العالي والمتكلف ان يحمل كلام الشيخ عليه (قال المح. كانت) اسلم ان الاولى لح ، اقول بل الاولى حذف هذا الكلام اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا لوجه ايضا حيث قال هو اول بان يكون البسيط الذي كان كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال لتلايعرض ذلك من وجه لكن غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا اختار هذا الجواب صريحا (قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه بمقل بالقوة القريبة الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل

منها ولم يجعل فسماء برأسه والذي بين الحصر ان يقال العلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالعقل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهو الموضع او مامنه وجوده وهو الفاعل او الما لاجله وجوده وهو لفة ثمة او ما لا يكون كذلك وهو الشرط والآلات وعند الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لا شتر اكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون لعللة المادية هي الفاعل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسيعة قوله (والموضوع ولم يسم من العال الموجبة) العلة الموجبة على ماهو المشهور هي ما يجب عليه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بهاههنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعللة الماعلية وكونها من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك غائية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والفاعل لا يكون مؤثرا بل متأرا قوله (والجلس والفصل وان كانا مقومين) جواب سؤال مقدرو هو انه - صرتم العلل في الحصة والجنس والنصل من العلل مع انها ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على انواع ولا شيء من العلل كذلك ولانها لو كانتا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يحداه معهما بالوجود لا يقال هذا ينافي ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو اذ كور في المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع بمعنى النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما كانت هذه العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر العلل في ثلاثة اصناف عال الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية

الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجتمع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجتمع للفعل واسلاق القوة على هذا المعنى كثير في كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان وكما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الامكان العام الخ) اقول فيه بحث اذ لا منافات بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان العام يدخل على هذا بنوعه ابيض ويمكن ان يقال اراد **٢٨٨** الشارح بالقوة القريبة على

ما صرح به سابقا العقل بالفعل لا مفهوم القوة القريبة وهذا المفهوم وان لم ينف دائم العدم لكن العقل بالفعل لا يجمع معه لانه انما يحصل بتكرار العقل حتى صارت ملكة فكيف لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوهم انه اذا حل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله في حين لمنع اذ يجوز ان يكون احد يعقل شيئا ولا يتحظر به لانه يعقله ولم يحصل له هذا التصديق بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على الممكنة وحيث كانت الدعوى الاولى ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ والشارح ذكرا الامكان في الثانية وتركها في الاولى وذلك آية كونها فعلية والثانية ممكنة والامر فيه هين (قال الشارح فالمستقر على القوة الخ) اقول لا يذهب حديث العقل مقابل للعقل بتدعيمه العدم بالفعل وعدم الشيء ليس امرا يخفى باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر انه حمل القوة على معنى الامكان الخاص المجامع للفعل وحل اعتراض الامام على انه قد يجب فلا يصدق القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا

في الخارج على ما مر في المطلق قوله (كانهما علتان) ولم يقل ههنا علتان لان المثلث لا مادته لقائل ان يقول هب ان المثلث لا مادته ولا صورة الا ان لا يسميه ايسر له دالة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون اشئ معه بالقوة والسطح للثلاث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلاثة للثلاث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علم الجواهر فاعلة لمادية والصورية لا تكررنا الامم الجواهر ولهذا رابع القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وحيث لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة واصورة لا بالجنس والفصل لانهما كما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبههين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود واساسا شبههين بالجنس والفصل لانهما جريان عقليان قوله (ولما انصهر على المعامل والغاية) كان سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثا فلم يتعرض الشيخ الاثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اردت لفظة قد المقيمة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلقا بالعلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الرابع لا من بد عليها على ان قد او كان للبعضية لم تغد الاتعاق المملول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دور بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله (يريد الفرق بين ذات اشئ ووجوده في الاعيان) لما ورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعلمته ههنا انها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد منه التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله وبين علل يفقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد يتنافى قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لان حيث الخارج

قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما **واما** وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس المتعقل وقوله وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح لست

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن عقله لذاته لانه عينه فاجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والظاهر ان يقال انه مسامحة كما يقال ﴿ ٢٨٩ ﴾ عدم القدم وجود (قال المحاكات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء

عن القائم بذاته لا يقال على هذا الا يصح الاستثناء اصلا اذ كان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته وقتما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الا وقت الاقتران بالمادة او وقت كون ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لاننا نقول المادى اعم من القائم بالمادة فالجسم مادى وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فن شأنه ان يقارن الى آخر ما قال نعم ما ذكرته من الوجود هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشي آخر على لواحق المادة وضيق كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وفائدة القيد ان المعقول قد يكون في اصل الذات مجردا لا يحتاج الى تجريد عن المادة ولواحقها (قال المحاكات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بإمكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان

واما الذى هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لاننا لا نتعلق الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لاسترة به فصور الاجزاء الخارجية يذوق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون الحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكأنا بنظرنا من ذلك في المنطق قوله (العلة الموجدة للشيء الذى له علل) لما حصر علل الوجود في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجى علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتاج مجموع اجزائه الى ذلك المركب اليهسا وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لا بد من ان يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلولم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولا واما ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله انتهى علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج قوله (والعلة الغائية التى لا جعلها لشيء) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لانت تلك الغاية لبقى فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول

والامكان جهة خارجة عن ماهية ﴿ ٣٧ ﴾ القضية وحينئذ يصح التضمن (قال المحاكات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان للتوجيه الذى كان الكلام فيه وتفصيله حيث قال ثبت اذن

ان كل معقول قائم بذاته مائل بغيره ولذاته بالامكان (قال الشارح والجواب ان العقل كل موجود يتمتع ان يتفك عن صحة الحكم عليه بالوجود الخ) اقول لم يتعرض الشارح لدفع مانقه الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشيء مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كانه ﴿ ٢٩٠ ﴾ اشار الى ان له

توجيهها ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم الالتفات اذ لا يمكن الالتفات في زمان واحد الى امرين متغايرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا يتفك عن تصور الطرفين والالتفات اليهما وفي قول الشارح والحكم بشيء على شيء يقتضي مغايرتهما كانه اشارة اليه (قال المحاكات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل الخ) اقول سيحى في كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا يذبح ابراده في عداد تلك النوع (قال المحاكات فلو لم يكن الخ) اقول يستفاد منه ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشيء ثانيا وبالعرض وهذا حق على ما حققه بعض المحققين لكن مذهبهم حيث صرح بان تصور الشيء بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشيء حقيقة لا للوجه والثاني تصور للوجه حقيقة على ما صرح به في مواضع منها شرح المطالع يخالف ذلك (قال المحاكات لانما ثبت الخ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللمخصص ان يقول انها لازم

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان دالة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها لانه ليس علة اعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معلة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معلة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معلة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معلة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبار شئيتها غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وقرى بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الاموجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشبهة ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغايته وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية لمبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة لا بل ربما توجد تأخذه عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بما هيها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لاهل وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

للمعقول حين وجوده في العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل نفس ﴿ ٢٩٠ ﴾ لازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج بعرضه في الخارج امكان مقارنته للمعقول في العقل فلا يلزم امكان التفعل الذي هو المقارنة في الخارج (قال المحاكات وحاصله ان الخ) اقول فيسه طاهر من ان

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له في الخارج لا امكان المقارنة الحسارية التي هي التعقل (قال المحاكات ونحن سلمنا الخ) اقول قد عرفت انه سيجي ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم للماهية هو المقارنة ٢٩١ * العقلية (قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة مقتضية للاشتراط

المذكور في الفصل المتقدم) اقول والاشتراط المذكور في الفصل المتقدم هو قياس المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغي الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط في الجواب حيث قال فجوابك انها ليست مستقلة بقواها لان الاستقلال هو القيام بالذات بعينه والجواب ان ما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعاني الا انه ذكر اول علة كونها ليست محلا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعاني فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلا لعدم استقلالها بقواها فكأنه قال انما اشترطنا القيام بالذات في كون الشيء متعقلا حتى لا ينسب التعقل الى الصورة العقلية بالقياس الى المعاني المقارنة لها في العقل لانه لا بد في التعقل من ان يحصل صورة المعقول في العاقل ولما كان في صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعاني لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بانهم قاعدتين متنافيتين احدهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الخير الطبيعي وثانيتهما ان الغاية علة بما هيته العلمية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج ملتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلوم فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورها ما لها به ومنهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا قوله (وان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود) العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العمل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اول لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لها معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والالكانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الامع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقتزن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهية السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرها واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه (قال المحاكات والجواب الواضح الخ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان في جواب الشيخ يرد النقص بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اصيل في الوجود موجودة في الخارج وايضا لو قيل

ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من النقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها
فابالها لا ينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احدهما بالخالية اولى من العكس وتوجه
جواب صاحب المحاكات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل ٢٩٢ عبارة عن حصول

مثال الشيء المعقول في العاقل
لا حصول نفسه وهما الكلية حاصلة
بنفسها للانسان لا بصورتها ومثالها
ولهذا اتصفت طبيعة الانسان
في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها
في الخارج والجواب بالتخصيص
على ما ذكره الشارح عن النقص بالقوة
الحيوانية يجري ههنا ايضا لكن هذا
ليس ارادا على الشيخ لان الشيخ
قصد بجوابه دفع السؤال الذي اورده
وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن
ان الصورة العقلية الحاصلة في العقل
مجردة عن المادة فابالها انها لا يعقل
و يصدق بان بعضها ليست اولى
بالحلية من الاخرى وان تعقل يقتضى
كون المعقول حاصل في العاقل وذلك
لانه اذا كان كل منهما معقولا كان
حالا في العاقل بالذات فلو حل
احدهما في الاخرى لزم حلول
شيء واحد في محلين اذ من المعلوم انه
لا يمكن في التعقل الحلول فيما يحل
في العاقل ومعلوم ايضا ان ليس
في صورة تعقل الاربعة والثلاثة
صورتان معقولتان احدهما حلالة
في النفس والاخرى في الاخرى (قال
المحاكيات اجاب بان مناط الخ) اقول
فيه بحث لان هذا الجواب يقتضى
كون القوة نفسها محللا للصور والمعاني
وقابلة لها وما ذكره الشارح حيث
قال والا فالقوى الحيوانية عنده

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتان ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة
في قوله ولهذه حقيقة كل وجود الماهية المركبة وحالة الماهية المركبة المادة
والصورة فاعلة الاولى دالة لعل كل ماهية مركبة في الوجود قوله
(تنبيه كل موجود اذا التفت اليه) لما اشار الى دالة الوجود اراد
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية
الممكن وهى هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرحح وهى
الفصل الذى يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب
البحث قوله (ما حقه في نفسه الامكان) ظاهر هذا الكلام ان وجود
الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر
الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته
الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتق على امرين
احدهما ان وجودا الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يفتنى به
الامالا يقتضى لداته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لافائدة
فيه والثاني لا بدله من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من
غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده
الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
فلولم يخرج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الآخر
للمرحح وانه محال في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة
الى امتناع استغنىه في وجوده عن غيره بينه بقوله فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترحح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني
الى البرهان لانه يديهى الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه
ارعى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم
امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة
اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به
ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال طائد لان في اراد المازوم استدراكا كما كان
وكذا الكلام في قوله اشارة بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
الى استحالة الترحح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات
الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة
الترحح بلا مرجح وهو بين لاسترة به والاولى ان يقال القضية

مدركة لما يحل معها في محلها يقتضى كون مادة القوى قابلة لها وحيث لم يرد الاعتراض اصلا والحق
ان في كلام الشارح ههنا اضطررنا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان العقل لتلك الصور هى القوى
نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها يدل على ان المقابل مادة تلك القوى

وأما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقدمه نظرية مرآة
ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقص المذكور لا اشارة الى ورود السؤال
كما هو الظاهر المتبادر ﴿ ٢٩٣ ﴾ وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون

مستقلا مطلقا يعني نقول في الجواب
عن هذا النقص ان مراد الشيخ
التخصيص المذكور لا الحكم المطلق
والافان حل كلامه على ما هو الظاهر
من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده
ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو
القال وحيث سقط الا براد رأسا
(قال المحاكات والمقارنة في قوله الخ)
قول لا يذهب عليك انه اذا حل المقارنة
على المقارنة مع الفواشي خين المقارنة
لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة
الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق
في هذه الحالة الامكان الخاص
والامكان الاستعدادي ولو حل
المقارنة على المطلق الشامل لما يكون
مع الفواشي ولما يكون مجردا عنها
فحيث يذهب في حل الامكان على الامكان
العام لكن حيث لا يحصل توجيه لفظ
الجمال مع ان كلام صاحب المحاكات
في تقرير اراد الامام كان يدل على
انه ايضا مدخلا في الاراد وذلك
لان في صورة تحقق المقارنة المجردة
عن الفواشي لا يجهل متصورا بل يكون
متصورا الا ان الشارح تصدى لتوجيه
الامكان دون الجمل بناء على ان اثر
امر الجمل سهل فان المقارنة ليست
نفس التعقل بل التعقل لازم لها
مقارن معها فصح اطلاق الجمل
والاظهر في توجيه كلام الشيخ
ان يحصل الامكان على الامكان

لما كانت بديهية وكان فيها خفا ما اراد ازالة الخفا بتصوير الممكن فلهذا
اورد مفهومه وحله عليه ايضا قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت
احتياج الممكن الى الغير) اتي لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده
فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى
الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب
فذاك والافان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية
يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلاثة لكن الشيخ اقتصر
على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف
الجزئين الاخيرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه
بين البطالين وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي
المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا
الفصل بوجه اجالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي واهذا سماع
شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن
محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات
وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا
للجملة ولا حادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولا حادها خارج
عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بهض السلسلة
فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اراد انه لا بد من شيء
واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلان ذلك ولم لا يجوز ان
يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اراد انه لا بد من شيء
يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلان ذلك الشيء الذي
يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن
الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال ان الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان
يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجاليا والوجه الثاني تفصيليا
وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير
المتناهية التي يكون بينها ترتيب فانه ان لم يكن بينها ترتيب لم يكن
سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا وغير موجودة معا فان كان
احادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تباينها

الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الفواشي وحيث يحصل توجيه لفظ الجمل ايضا (قال المحاكات
واما ثانيا فلان الجواب حيث لا يتم) اقول بظهر منه ان ما ذكره الشارح فيما قبل وعد بلا وفاء وذلك لجملة كلام
الامام في السؤال على الوجه الثاني في تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكات

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكات فنقول هذا بحسب مقتضى الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمعنى تعدد الوجود العقلي والكلية أعماهي بحسب تعدد الماهية بان تخصص الماهية ويتحقق في كل فرد حصة منها (قال المحاكات ﴿ ٢٩٤ ﴾) واما قوله قبل هذا

والارتسام في العقل وان لم يكن (الخ) اقول هذا سهو منه لان مادعاؤه ثم ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كالاستعداد انما يكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبني على انه لم يوجد ههنا في نسخه لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظا ثانيا في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلازم المعطوفين حيثئذ (قال المحاكات وليس بشئ) اقول مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله وزيفهما انه لم يفسره تفسيراً صحيحاً مع انه امر ممكن بزعمه (قال المحاكات والفظ الخ) اقول المدعى هو الامكان بحسب

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً فتسلسل المبكثات انما يكون محالاً لو كان آحادها موجودة معاً وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً وحيثئذ لم لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقياً الا في زمانين يكون في واحد ههنا موجدا وفي الآخر موجدا وحيثئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لانسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارناً له وهو ممنوع فان الالب متقدم على الابن ومقارن له لامن جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد السبب ثم يندم وهكذا السبب يكون موجوداً زماناً ثم يوجد مسبباً آخر ثم يندم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة ثبني ايضاً على تقدم السبب على مسبب بالزمان فلا تغبار على كلام الامام قوله (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لا بد ان يكون له علة فقلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل واياها كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فقطاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جهة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والا اول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فقلته العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة ببعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما يمكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فقلته ﴾ اذا كان مجرداً قائماً بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقاً وحيثئذ يندفع جيع ما ذكره وايضاً يمكن جله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالناظر

(قال المحاكات اما لولا الخ) اقول هذه الوجوه المتشابهة لا برهانية ولا فيمكن ان يقال على الوجه الاول اهل التسوية والتعريف
نسأت من الحرارة والتجارية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة
الغريزية لا يجوز ان يكون ٢٩٥ اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب

فكيف ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة
لا ينافي انكسارها اذ قد يحسن بالكيفيات
المتكسرة والجواب عنه ان الثقيلين
يغلبان على البدن فالبرودة غالبية
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس
بضدها المغلوطة وعلى الرابع
ان المؤثر في الاغذية الفليضة هو
القوة الهضمية بل الطبيعة والحرارة
آلة لها ولم لا يجوز استتاده اليها
باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال
المحاكات ومن ثم صرفت الخ) اقول
لو كان الحرارة الغريزية جوهرها فهل
هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل
الى الاول وحينئذ يبقى النظر في اثبات
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر
في البدن غير الروح وغير الصورة
التوعية الحالة في البدن يستند اليه
كدخاثة البدن مشكلا اذ يمكن
استناد الكدخاثة الى احد هذين
مع ان اثبات الفضل خروج
عن سننهم وايضا حينئذ يخل حصر
الجوهر في الخمسة المشهورة فتأمل
(قال المحاكات وقد انعدمت الخ) اقول
اذا انعدمت كيفية الحرارة الاسطغسية
في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن
على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها
بعد انعدامها لزال المانع الذي
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها
وبجرد عدم المانع غير كاف في وجودها
ثانيا فتأمل (قال المحاكات ثم تشبه الخ)

فعلته ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امر خارجا عنها وهو
المطلوب لا يقال لانسلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل
ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة لاننا نقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوم ما فجميع
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الا من الغير
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر
الى ذاتها بل من الغير لقطع انظر عنه لم يكن شيء موجودا وهذا
بديهى لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد
خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي ان يقال
من الموجودات الواجب والالكان جميع الموجودات ممكنة وحينئذ
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الابتك
المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو
معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات والتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا
بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما
ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء
بوجود ثلاثة فانه بما ينضم جزء مع جزء فحصل الجملة بمجرد اجتماعهما
وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ونحصل بحسب ذلك
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون منه هيئة اجتماعية
فهو المجموع الثاني معناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فمروض الهيئة

اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح ونحوه الى ان تشبهه بالفعل فيضيقه اليه ان الاتصال بعد
التشبه اذ لو كان الاتصال قبل رأى جزء البدن الذي الصق بالبدن غير متشابه لباقي اجزاء البدن في اللون والقوام
قبل حصول التشبيه (قال المحاكات هذا حل للقاذبة الخ) اقول لا يخفى ان الظاهر من كون قاذبة المولود ناعما

تأدية لمولدة والده على ما يدل عليه ما نقله ان المولدة تستخدمها في التوليد والتوليد اما تحصيل المادة الذرية
ومن العلوم الظاهر جدا ان غاوية المولود وناميته لم توجد بعد واما تفصيل المني الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ما ذكره
من الارادتين واقول المفهوم من كلام الشارح على ما ابتدأ عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ عارته حيث قال لما كانت

المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل
من الواجب لتخص كمال الى آخر
ما قال ان المراد من خدمة القوتين
للمولدة تقيم فعلها وتحصيل ما هو
الغاية الاصلية من فعلها ولا ينافي
ذلك تأخيرهما عنهما حينئذ
فلا يلزم ان يكون التفصيل بعد
فيضان النفس النباتية بل يلزم ان
يكون تقيم فعل المفصلة وترتب
غايته عليه بعد فيضان النفس
النباتية ولا محذور فيه وجاز حمل
المولدة على المعنى الاعم الشامل
للمحصل اذ كان التغذيةية بين المولود
وتغيتها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل
ايضا في دفع الاراد انهما (قال
المحاكمات وليس بمستقيم لان سن النمو
غايته الى الشئين) اقول هذا سهو منه
فشا من توهم ان عند الخ من تمة كلام
الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف
ولهذا جعل هذه العبارة بهذا
التركيب عنوانا للمحاشية وليس كذلك
بل كلمة عند استيناف لكلام الشارح
متعلق بقوله يفرغ (قال المحاكمات
ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه
بعيد غير مطبوع والا فربانية لكلمة
عاني قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية
تصدر عنها الافعال النباتية بدون
العكس كما في النبات فالنفسانية في مبدأ

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة او مزاج
ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء
مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء
لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع
شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء
من شيء مع شيء ولما قيل ان يقول لفظة من تارة تستعمل في العلة الفاعلية
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في العلة المادية فيقال
السررر من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء
مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو باطل ضرورة
ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له
فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد
القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لولم يتخلفا بجهة
اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات
فالخلاصان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد
هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج نعم رد ان يقال لا فرق
بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل له فعبارة لا تفيد
الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعا في الخارج
يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثاني واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وفيه اشارة
الى ما فصلناه قوله (اشارة الى كل علة جملة هي غير شيء من آحادها)
قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجية لا بد
ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الآحاد
الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

هذه الحركات التي مقتضاها الحركات والافاعيل اشد (قال المحاكمات فلما كان كل فعل الخ) وان
اقول اطلاق الفعل على المبادئ المذكورة سوى الحركة التي هي فعل بلها مسامحة واعتراض بان في شرب
الدواء البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك ان له في طعمام نفسا الا انه لا يشنق اليه

بسبب امتلائه بما يشهر بمجاوزته كالك الشوق من الاوقات من المعلوم ان في صورة الاملاء قد يتبدل ما ياكل قالوا
 بان الكبادي اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد (قال المحاكات فان طلب الشيء وتركه انما هو باختلاف الاعراض
 اي ولو كان في وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك ويستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة

الى المكان الطبيعي حين خروجه
 عنه وقد يطلب السكون فيه حين
 حصوله فيه وكون المطلوب
 في صورتين امر واحد هو الحصول
 في المكان الطبيعي الا انه قد يقتضي
 بالعرض الحركة وقد يقتضي بالعرض
 السكون ممنوع غير مسموع في مقام
 الدعوى وعلى تقدير التسليم فله جار
 فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من
 الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات
 ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد
 يقتضي ذلك الوضع وقد يتحرك بالعرض
 (قال المحاكات والظط الخ)

اقول المتبادر منه ان بهذا ينحل
 النقض المذكور وليس كذلك اذ لا
 فرق حينئذ بين المحصور وغير
 المحصور نعم هذا غلط آخر وانما
 ينحل النقض بمنع الفرق بين
 المحصور وغير المحصور في كون الشيء
 كلياً لا يتحقق ان النقض المذكور
 لا يندفع عما نقله بقوله قيل ولم يذكره
 لظهوره ولعل هذا القائل حل الحملي
 على الكثير على حله على مجموع ذلك
 الكثير حينئذ يندفع ما ذكره بقوله
 وثانياً ان اريد الخ اذ يختار الشق الاول
 ويندفع المنع ولعله للاشارة اليه قال
 وان فرضنا انه محمول على العدد
 المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب
 نعم رد عليه حينئذ ما ذكره بقوله
 وايضاً ما ذكره بقوله والحق ان هذا
 القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان
 الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتغال

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواجد علة ذلك البعض اولا فان كان علة
 لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد
 في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة
 المفروضة محال لا يتدل لان لم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالاً
 لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجية لا بد ان يكون علة مستقلة
 بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها
 الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة
 الخارجية مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي علة
 اولاً لا خادى علة لكل واحد واحد والافليكن كل واحد غير محتاج
 الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض
 وان جاز ان يوجد جملة لا كالجمل المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها
 دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت
 علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض
 فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح
 في شرح هذا كلام العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على
 الاطلاق كانت اولاً علة لكل واحد واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون
 علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون
 البعض ويلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد
 بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك
 الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذان لا حاجة
 فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق
 مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح
 قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اي
 لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بل يمكن فكأنه قال فلم يكن علة
 للجملة على التحقيق كما ذكرناه قوله (كل سلسلة) المراد ان كل سلسلة
 من حلل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها
 ما ليس بمعلول او لا يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها
 اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة
 الخارجية لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

على المحصور الموجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا
 كان محمولاً على كثير غير محصور فكان اشد كلفة وما نحن فيه من هذا القبيل بغيره في الكلية الصديق على الكثير المحصور
 فكيف اذا كان صادقاً على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكل الى ما يضاف الى واحد شخصي ولا يستظهر

قن قريب (قال الشارح محرك قار الذات) اقول فيسه انه سيجي ان الارادة غير قاركا لحركة وكذا التخييل والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولولم يكن هذه الامور غير قار فكيف يصير سببا للحركة الغير القارة وايضا يرد عليه ان ما ينادى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا ﴿ ٢٩٨ ﴾ غير قار فم قطع النظر عما ذكره

صاحب المحاكات من الخلط بين ما هو شرط الحركة وبين ما هو غاية والمطلوب بها يتوجه ان الامر السدى ضمت الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لا بد ان يكون امرا غير قار وما ذكرت من الشيء الذي يتحصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلا معنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الذات فلا يكتفي في صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام ما يتحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا (قال الشارح اما الجزئي) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئي قبل انقطاع الحركة بتخييل وضع آخر وينبعث منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ما سبذكره الشارح في هذا المبحث في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا (قال الشارح فان الجسم الواحد) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احد بهما وهي المنطبعة آتة لاخرى وهي المجردة فيرجع الى

علة في السلسلة اولايكون لاسبيل الى الاول والالزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة اخرى العلة الخارجية لا بد ان يكون شيء من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد من علتين وهو محال فتبين ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة الطبيعة والمعلولية متجهة الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الى آخره على ما فسر به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطالب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكره من تلك الحثية احكاما في فصول اخر فنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تنهاها بواجب الوجود قال الامام بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر قوله (هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الاشياء تختلف اما بالاعيان او بالاعتبار والتي تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالماقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسا فالماقل والمعقول شيء واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود والاختلاف بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فهي تشمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف

ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباقى كلامه هو البرهان ﴿ الاختلاف ﴾

عليه) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأي الكلي مخصصا في فرد خاص فالتع حينئذ تحقق غير هذا الفرع الذي يقع فلا يتساوى نسبته معائر افرادة حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقبل لصل

الشرائط والالات لا تساعد الا في تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يمتثل ان يكون المقابل غير قابل
لهذا الفرد لكن هذا سيقله الشارح عن الامام (قال المحاكات وفيه نظر الخ) اقول الشارح تسامح
في التمثل والمراد التمثل ٢٩٩ بالذل المعين بالدرهم المعين ولونوقش في هذا القدر فنقول

المراد بالدرهم معرقا باللام الدرهم
المبدول وهذا البذل وتصور البذل
المعين وارادته انما يسبقان على الفعل
سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان
ولاشك ان في زمان البذل حصل
الشعور بهذا البذل وتطلق الارادة
به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان
وما ذكره في تقرير الجواب فخصالف
لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال
لانه لا يعقل الكليات مجردة عدم تحقق
الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية
مقصقة وبضم اليها الارادة الجزئية
وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية
بلائمه ايضا (قال المحاكات واقول
اذا رجعنا الى انفسنا) اقول هذا
يرد على تقرير الشارح حيث التزم
ان في صورة الاكل حصل تخيل الغذاء
الجزئي فيحصل ادراك الفعل الجزئي
الذي هو المطلوب واما على كلام
الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتخييل
والتذكر فيمكن حمل كلامه على
ان في هذه الصورة يتحقق الادراك
الجزئي سواء كان على سبيل التخييل
والتذكر او على سبيل الاحساس
والشاهدة ومن المعلوم ان في صورة
اكل شيء معين كزمان معين حصل
الشعور بهذا الزمان المعين باللمس
ويدرك طعمه المعين بالذوق وحصل
الشعور بمضغه المعين الصادر منها
وحركة السن واللسان الى غير ذلك

الاختلاف بالتقابل لان للوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت
متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو
محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير منكر
وامل قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا في الاشياء وهواعيان الاشياء
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها
فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره
الشارح فساقت لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود
لم يكن مابه الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان مابه
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الوجود
وذلك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما ومابه الاختلاف
هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم اذ انقرر هذا
فنجيب عن اصل الاشكال باننا لانسلم ان مابه الاختلاف في الاشياء مستلزم
لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود
وذلك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة
ان كل واحد منهما مو حود والمجموع ليس بوجود وعن الاشكال
في المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض يعتبران مع قيد الوجود
فقولكم مابه الاتفاق في لازم وحينئذ ان اردتم ان لا لازم لمابه الاختلاف
فهو ممنوع وان اردتم ان لا لازم للمجموع فلم يكن لا يلزم منه لزومه
لمابه الاختلاف وانما يكون كذلك او كان المجموع لازما لمابه الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها في توحيد واجب الوجود
فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانها متعقبن
في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا ولا لزم تركبه وهو
محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين
مابه الامتياز الذي هو التعين بالازوم والعروض على ما ذكره الامام
واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل
الى مجرد قسمة الشئيين المتلافيين بالازوم والعروض لانه لم يفرض
الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيبينك بيانه قوله (اشارة

مما لا بد في الاكل المعين نعم لا يجب في الزمان السابق على الاكل تخيل الطعام وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر
تخا الارادة المتعلقة بهذه الاعمال المعينة في النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو
بالذات او بزمان يسبق فامل (قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امرا ضروريا ولا يلزم

تصنف قسيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة
 فيصنف قسيلات متعلقة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكات بالسفر ثم التخييل والارادة المتعلقة بقطعته
 من المسافة امر غير قار الذات كالحركة تمتد منطلق على المسافة ﴿ ٣٠٠ ﴾ والحركة المذكورتين كما ظهر

عند الرجوع الى الوجودان فأمل
 (قال المحاكات وفيه النظر السابق)
 اقول قد صرفت جوابه ايضا (قال
 الشارح والجواب ان قضيتين المتحرك
 والمسافة والزمان يقتضي شخصية
 الحركة كما اعترف به الخ) اقول
 لا يخفى ان التخصيص لا يقتضي الجزئية
 وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد
 انه جزئي معين في الواقع لانه
 تصوره بالوجه الجزئي وهذا مثل
 ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي
 هو الفصد الكلي ومعنى كلام
 الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين
 في الواقع انما يخصص عند المحل
 والوقت وقد صرفت انهما لا يوجبان
 الشخصية ضد المتحرك وهذا بناء
 على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع
 وهو المسافة ثم لا يخفى ان لزوم التناقص
 من وجهين في كلام الامام ايضا
 مبني على ما حله المحل على الوضع
 كما يقتضيه توجيهنا وقيد المتحرك
 في كلام الشارح بيان للواقع
 ويمكن ان يقال حل المحل على ما هو
 الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل
 الحركة ولزوم التناقص مبني على
 مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون
 مدركا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل
 احدي تصوراتنا وما يجره ويشعر به
 قوله حركة كل جسم معين الى آخره
 (قال المحاكات وانت خير بما فيه)

قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا (اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود
 فان الشيء اما ماهية او وجود فاهو غير الوجود يمكن ان يكون سببا
 لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفته اخرى لكن لا يمكن ان يكون
 سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على
 الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي
 هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون
 واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته
 فان قلت ما ذكر في غير الوجودات في الوجود فان الوجود لو كان سببا
 لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود
 على وجوده وانه محال فنقول لاننا انما نحال فان تقدم الوجود على
 وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لانفسه على
 وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالة وتقول لمزيد الابضاح كل
 ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا
 للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لاسيلا
 الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا ولو كان كونه
 موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان
 موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فحق ان لا يكون الانسان موجودا
 الا عن علته وينعكس بعكس التقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
 غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز
 ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما لا يكون وجودا لو كان موجودا
 فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون
 موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلامعنى لقولنا الوجود موجود لانه
 موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا
 قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا
 ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
 بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان يتأخر ويتقدم بحسب
 الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها
 وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والتور بنفسه لا بنور آخر
 فلما كان هذه المقدمة اصلا لا ثبات الوجود الواجب عين ماهيته شرع
 الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة

اقول اما ولا فاذلا استهالة في ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على اليجاد يجوز ﴿ يتوقف ﴾
 ان يكون ذاتيا لازما كما في ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه
 يكفي جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل الامر بالحركات التي لها

بداية والجواب أن الحركة وإن كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء أول فإنها تنقسم إلى غير النهاية فالحال في الحركات الإرادية المبدأة كذلك يستند كل جزء منها إلى جزء من إرادة سابقة عليه وذلك الجزء من الإرادة يستند إلى جزء من الحركة ﴿ ٣٠١ ﴾ السابقة عليه هكذا ذكر بعض المحققين وأقول استناد الجزئي

الفرعي من الحركة إلى جزء فرعي من الإرادة واستناد الجزء الفرعي من الإرادة بجزء فرعي من الحركة سابقة عليه وكذلك في التخيل إنما يصح لو كانت تلك الأجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل أيضاً ولو كان الاستناد من حيث حقيقة في الأذهان فتحققها فيها ليس بوجودات متميزة حتى يصح العلية والمعلولية بينها إذا ذهن لا يقدر على تلك التخيلات مع أنا إذا راجعنا نفوسنا لإنجاء الحركة واحدة وإرادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الأجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وإيضاهما موجودان أحدهما قطعة من الحركة والآخر قطعة من الإرادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الإرادة ولا يمكن استناد كل من الكائنين إلى الآخر والالزام الدور بل كل قطعة الحركة مستتة إلى قطعة من الإرادة واستناد كل قطعة الإرادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند إلى الحركة الفعلية وتتمام تحقيق هذا الكلام المذكور في حواشينا على حاشية التجريد (قال المحاكات ولا يخفى ضعف هذا الجواب) أقول لعل وجه الضعف أن الإرادة الكلية قد تكون غير قار أيضاً كما إذا تعلق بأنواع مندرجة تحت جنس كما في

توقف على مقدمتين أحدهما هذه المقدمة والآخرى أن الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمة من فالوضع السابق بالبحث فيها هناك لاهنا قوله (والعاصل الشارح الخ) لما بين أن الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم أن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود وأن وجود الواجب عارض لما هيته كما أن وجود الممكنات كذلك وظن أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لما هيته بل يكون نفس ماهيته لزماً أحد الأمرين إما أن يكون وجود الواجب مساو للوجودات المعلولة وأما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لأن حقيقة وجود الواجب إما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها فإن كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساو للوجود المعلول في الحقيقة وإن كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة وأوجود غيره حقيقة أخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان أحد الأمرين أن وقوع الوجود على الوجودين إما أن يكون بمعنى واحد أو لا يكون وإشائي يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم أن يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لأن أحد الأمرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم أيضاً على تقدير العروض فإن وجوده لو كان عارضاً لما هيته فإن أحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأول وإلزم يتعدى يلزم الأمر الثاني وإيضاً وقوع الوجود عليهما إما بمعنى واحد أو لا والامام لما ثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت أن وجوده تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود وحينئذ لا يتخلو إما أن يكون وجوده تعالى مع ماهيته أو لا يكون والاول مذهب أكثر المتكلمين والثاني مذهب أكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون أحد الأمرين وهو إما المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير لأن كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم وتقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المغارنة غير مطابق لا يقال أحد الأمرين هو إما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات وإما اشتراك الوجود وفي قوله لزماً كون ذلك

الإرادة الجزئية المندرجة تحت نوع بمقتضاها فاعلم هذا آخر ما تبهرنا في الطبيعيات (قال المحاكات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علة) أقول لا يخفى على الناظر أن المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة بالمقاس إلى الوجود المطلق المقول بالتشكيك ثم لابد من جعل الوجود

في هذا الموضع على الوجود لان القول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثل ليس وجود العلة اقدم في كونه وجود امن وجود المعلوم بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى المعلوم فالقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات ﴿ ٣٠٢ ﴾ وايضا قد تقرر في موضعه

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب و بيان لزوم احد الامر ين ان الوجودين اما ان ينفكدا في المعنى والحقيقة او لا فان انفكدا او التقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لساير وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم ينفكدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متفكدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانهم قد اعترفوا الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطىء وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطىء كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبنى على كلية الوجود وتعددده والحق ان التعدد هو الموحود لا الوجود قوله (وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان) هذا ليس تعليلا لوجوب البياض عن حقيقة بياض الثلج و بياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل يباين للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لهما على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكان سائلا يقول كل نوع ندركه وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كان نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد اتواجا لانهاية لهما ولا يمكن ان يوضع لكل منهما اسم قوله

ان الامور العامة هي المشتقات المحمولات على الماهيات بهو هو لا المبادي التي لم يحمل عليها لكن بعض كلماتهم مشيرة بكون المبادي ايضا من الامور العامة مثل قولهم الوجود زائد في الممكن فاعلم هذا ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام الشارح على معنى ان الوجود المطلق لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات الخاصة وقد تقرر ان كل ماهو عارض لشيء فمروضه له وحله عليه مفترق الى علة ولهذا فسروا الذاتي بما لا يطل والعرض بما به لا فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفترق عروضه لم الى علة واما ان تلك العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها فليس منه اثر في كلام الشارح بل حيث قال فاذن هو معلول مستند الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند اليها ربما يشعر بانه جعل العلة غير الوجودات الخاصة ويحمل الوجود المطلق على الوجود المطلق والوجودات الخاصة على الموجودات المخصوصة ففي كلام الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر الوجود المطلق انه لا يساوق المحسوس وينقسم الى الواجب والممكن وعلة لان كل علة فاعلم هي علة تثبت الوجود المطلق وعروضه للماهيات الموجودة فصيح ان الكلام

في الوجود المطلق وعلة ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح في العبارة وجعل المعلوم هو ﴿ والجواب ﴾ الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان العلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب على التأثير على رأى المشايخين هو الوجود وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود

المطلق اذا كان ماضيا يكون مفقودا الخ) وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج لانه مبني على انهم لا يطلقون المعلوم الاعلى الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسامحة منهم للتنبه على ٣٠٣ ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ما ذكره بقوله

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلوية ما ذا واما ما اورد به بقوله لقائل ان يقول في دفع بما استدل به في موضعه من القول بالتشكيك لا يكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب فان اورد الايراد فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فبني على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف . وذلك لا مرادهم ان الاشتداد يتنوع بخلاف للاضعف لان النوع موجود فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف والثاني هو التشكيك في الماهية دون الاول وان اردانه يلزم حينئذ ان يكون الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعي الاشتداد والضعف فن المعلوم انه لا يلزم بل نقول نفس احد النوعين اشدد من نفس النوع الآخر لا ان احدهما اشدد من الآخر في صدق الجنس فأمل (قال المحاكات فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يفترقا بها) اقول العرض وان كان متحدا مع الشيء في

والجواب ما عرفت مما مر وهو انه لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض والاعروض لاحتمال وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته الاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في الثور والحرارة سلتا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى عدم اشنع اشارة الى ان الحق ما ذكره اولا وبممكن ان يقال هب ان الاعروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجواز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفة الحقيقة قوله (والجواب ان الحقيقة) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقة فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فلم لكن لا يلزم منه الامتياز الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقة لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقة ليست هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك اولم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلانا لا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو لكون الخاص فان الشيخ بصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله (ومنها قوله اولم يكن حقيقة الواجب) تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي ملة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزأ من الملة فيلزم ان يكون مبدء الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الموجودات مبادئ الممكنات وهو محال قوله (ومنها انهم اتفقوا) تحريرهم ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف

الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالعروض متقدم على تعلقه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء متقدم البسيط على المركب مع تصريحه في مواضع على انهما محاسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا يتأخر في تقدم احدهما على الآخر كيف

وقد تقدم المروض على عارض في الزمان ايضا كما شاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ايضاً مثلاً صار ايضاً مع ان الايض متصداً معه في الخارج ولئن تنزل عن ذلك المقام فتقول فعلية الذات متقدم على وجوده ووجبه عوارضه على ما صرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلية ﴿ ٣٠٤ ﴾ والمعلولية وكو حلت العلية

باعتبار الاتصاف والجل على ما اشرنا
فالاندفاع في غاية الظهور (قال
المحاكمات وايضاً الخ) اقول قد صرفت
انه مبنى على انهم اصطلحوا في اطلاق
المعلول على الموجود الخارجى
ولا يفتى على المناظر في كلامهم انه
وان كان كذلك لكنهم كثيراً ما
يطاقون المعلولية باعتبار الوجود
العقلى ايضا ويرد على قوله فيكون كل
شيء موجوداً بوجوده ان موجوديته
انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود
المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى
انه بالوجود الخاص الذى هو عينه
لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا
على قوله فلا يمكن تصور الوجود
المطلق بدون تصور احد الوجودات
الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان
العلية والمعلولية باعتبار الوجود
الذهنى بصورته لان التصور في
الوجود الذهنى لشيء تصور به
ولهذا فسروا التصور بحصول
صورة الشيء في العقل لا بحصول
نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية
باعتبار الوجود بنفسه في العقل
وذلك بان يتصف شيء ما في العقل
به فلا يفتك حصول الوجود المطلق
بنفسه عن حصول فرد منه وهو
الفرد الذى كان ذلك الشيء موجوداً
به وورود هذين الاخيرين مبنى على
ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا

وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضاً للماهية الممكنة لكان
في اوجبه كذلك لكن المقدم حق والتالى مثله قوله (ثم انه اعترض
على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول
قال الشارح نقلاً عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحيث
يكون معنى التالى انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب
بانا لان لم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير
والشرط مغاير للشرط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكان الدليل تام لان
الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تأثيرها
في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطاً
بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام
استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم
بتقدم العلة كونها مؤثرة فغاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة
الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالى لان معناه حيث ان الماهية لا تكون
مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية
علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فينبوه فان التصديق
بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون
بالمعنى ولو قال نحن نعمل بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم
فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشواً
لافادة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير
بل معنى مجرد التقدم الذاتى وحيث لا يكون بين المقدم والتالى فرق
لان معنى التالى ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم
ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام
لم يقل ان التالى هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة
بالوجود على المعلول اعادة التالى بعبارة اخرى فان هذا من ذلك
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتى هو الترتيب العقلى فان العقل
يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولاً وبالذات ثم يصدر عنه شيء
وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لان لم ان الماهية لو كانت
علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

معارضه واستدل على ما هو الظاهر ثم لمراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود
في الجملة لاجب الوجودات لعدم ملازمة قوله وان لفظ الوجود مهملة معه ولا للوجود المطلق الكلى وهو ظاهر
وحيث يمكن رجوع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

ولا حاجة الى ارتكاب هذا التكرار في توجيه كلام الشيخ (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اخص بوصف
لانه استلزم ذلك الوضع) اقول لا يخفى على احد ان كل صفة ثابتة لفرد ملهية فهي ثابتة للاك الماهية في ضمن
هذا الفرد ضرورة اتحاد **٢٠٥** ذلك الفرد مع ماهيتها في الوجود المعنى على رأى المحققين

كالشيخ ومن يحدو حذوه بمن ذهب
الى وجود الطبايع في الاعيان فكل
ما ثبت له ويحد منه في الوجود
فيثبت للماهية ويحد معها ايضا
ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد
والحسوس محمول عليه فلا بد من ثبوت
الاحساس وحمل الحسوس على
الماهية لا بشرط شئ فالشيخ لم ينكر
كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد
بل انما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال
وحينئذ نقول لا يخفى على المنصف
ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة
فله هوية وهذبة يدخل فيها الاعراض
المعية سواء كانت موصفا ووصفا او غير
ذلك وذلك لان المتأصل في المحسوسية
هو هذه الذات مثلا ويدخل في هذبة
امر جزئي معين يمتاز به عن محسوس
آخر سواء سمي تشخصا او مشخصا او غير
ذلك ولا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر
المعين الجزئي لا يصدق على شئ آخر
لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا
في الذهن ايضا اذ الموجود في الذهن
لا ينفك عنه ذلك الامر والام لا يمكن
الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يدفع
جمع ما اورده صاحب المحاكات اما الاول
فلانا نختار الشق الاول وهو الطاهر
من عبارة الشيخ حيث قال لا محالة الخ
والمنع ساقط على ما قررنا واما الثاني
فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع
عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار

تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها
وجوابه ما بهنا عليه من قول ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود
انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط وجوده والعلل له ضرورة **قوله**
(وكما كانت الماهية لا بالوجود الخ) او بالامام على ما ذكره نقضت بنفسه على
وهو منع الملازمة واجالى وذلك وجهين احدهما الوصح ما ذكرتموه
لزم ان لا يكون الماهية علة قالة للوجود او حوت تقدم العلة بالوجود
واللازم باطل والجواب انه ان اريد قولة الماهية للماهية قالة للوجود
انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمقدمة بل هي متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود
الخارجي اها وان اردت انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون
قابلة في الخارج لو كانت للماهية وجود والوجود وجود منفرد كافي اتصاف
الجسم باللباس وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام
والثاني القس بما ذكره الشيخ ان ما في الشئ يجوز ان يكون علة لصفته ان
فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا
لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموحودة لكه جعل العلة
نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل
ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال
عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار عدم
بل العلة الماهية من حيث هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة
اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية
من حيث هي ليس ان الوجود لا يدخل له في علية بل المراد ان الماهية
علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في علية احد الوجودين
على التعيين كالانقسام بمساويين للاربعية فان الاربعية مسبوقة له واه
في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع اننا نعلم
بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل فطرد لحد يستحيل اقتضاؤها له
فالماهية يقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط
الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء
الماهية **قوله** (اشارة واجب الوجود الماهية) واجب الوجود متهين لانه
لولا يمكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله

ان الطبيعة الكلية نفس **٢٠٦** الشخص في الخارج بمعنى انها موجودة ان فيه وجود واحد لكن ذلك
لا يقتضي انها محسوسة بالاصالة والاستقلال واما الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فاذا صدق ان هذه الاشخاص اتاس في الخارج فلا بد من تحقق الانسان في الخارج ايضا نعم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول الا في الذهن وكذا الموضوع (قال المحاكات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك) اقول ﴿ ٣٠٦ ﴾ للمعارض ان يقول لا يمكن

ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل اذ حينئذ تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون المراد منها المعنى الآخر ولا تلك في عدمها حينئذ ولا يذهب عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكات بقوله وايضا ان معنى بقوله لم يكن مشتركاً مقولا صلى كثرين الى آخر ما قال والجواب حينئذ ما قررناه وحققناه (قال المحاكات بل انتهى منها) آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء) اقول للمعارض ايضا ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس فرضه الا ابتاع الشك وعدم اتمام الدليل وبمحصل مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام الشيخ صلى انه استأنف الكلام في جميع الخطابق اعضاء كانت اجزاء لها الاولى او الثانية بالغاما بلغ وذكر الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكات من الجواب الحق في هذا الكلام. لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اى اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدلى ادراكها كون الانسان محسوسا (قال المحاكات وهذا انما يستلزم

ما لم يتعين لم يكن صلة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاو يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فايضا وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثاني يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقتل لولم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم اوجرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد عن التقريب اذا لتقرب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لما به غير اوصفة وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فثبت بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب التخصص معلولا لملء ذلك التعين واما ثانيا لثاني القسم الرابع حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا لغيره او احتاج تلك المقدمة بمه الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بذنة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال وحينئذ يتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من فم الشيخ والتاسخ وما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع

المقصود لو كان لهذا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع) اقول وايضا على هذا التقدير ﴿ من ﴾ اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له في هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ اولا يحكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شانه خافيا في هذا الحكم

الكلّي ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا لتعجب في خروج الواجب تعالى عنه في الواقع على ما توهم تعجب منه وقال كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي اثبتنا لجميع الحقائق وهو الاستغناء عن المادة للبدا الذي هو بحقق جميع تلك الحقائق وكلمة كيف ﴿ ٣٠٧ ﴾ في عبارة الشيخ واقتضت تعجب في كلام الشارح بناديان على ان المراد

ما ذكرناه لا ما ذكره وحيث لا يندفع مجموع الابراد بن ومحصلة انه اذا كان الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادة فما هو بحقق الحائق كان مستغنيا بطريق الاولى وحيث لا يكون تمثيلا اقتصايا لان ما توهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولى واظهر مما جعل اصلا وهو الحقائق والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه اقناعي وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان المسئلة لا بد ان يكون اشرف من معلوله فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للمطلوب ثبت للمسئلة البتة وهذا كما ترى مقدمة خطاية ونظيره ما ذكرنا في كون الحصول لا يكون صلة للمساوي ان المحتوى اخس منه والاخس لا يكون صلة للاشرف وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحكم بكونه خطايا وما نحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يغفل الامام عن هذه الدقيقة بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطاي اقناعي لا برهاني فتأمل (قال المحاكمات فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها) اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من التزديد اما الاول فان يمنع قوله امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ويستند بأنه يجوز ان تقتضي الماهية كون غير ذلك الجزئي

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثمانية الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلته مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحالة ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعيينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لما هيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان المعارض المعارض يحتاج الى علة غير المعارض واليه ايضا فهو اول بان يكون لعله واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعله بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود مخصصا فخصصه ان كان بهين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين ان محله يكون مخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باق الاقسام فهو محال لان التعين حيث لا يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولتشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقي فيه من التحلل فقوله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ممتعا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فبمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذا تهمل ممتعة بالغير ان اريد بالغير الخارج عن الشخص وحيث لا اريد غير الماهية لكن يمنع بطالان اللازم حيث لا يجوز ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وفيه من المحققين على ان ليس الشخص امر موجودا داخلا

في الشخص دخول الفصل في النوع في ما ذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الشيء بان الوجوب والامتناع
الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بار الماهية وان فرضنا اقتضاءها الوجوب
بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض. ﴿ ٣٠٨ ﴾ فبالنظر الى نفسها لا يتخلو حالها

ن الثالث فاما ان يقتضى وجوب نفسها
او امتناعها او امكانها او انشائها
المتبادر وكذا الاول وهو ان الماهية
تقتضى وجوب نفسها اذ حيث
او امتناع الشخص الآخر لكان
امتناعه ناشيا من شخصه المنضم
الى ماهيته فلم يكن متمم لذاته بل لجزئه
ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون
متمم لغيره فليمتنع بالذات ذلك الجزء
الاخر من قبل يجوز ان يكون ذلك الجزء
الاخر غير متمم بالذات وانما الممتنع
بالذات المجموع من حيث هو مجموع
قلت المجموع محتاج الى جزئه والمحتاج
الى الغير ممكن فلم يكن شيء من المركبات
متمم لذاته هذا لكن اقول ان يقول
حينئذ يكون التقيضان المجتمعان
ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لا يقال
المتمتع بالذات ليس التقيضين
بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع
صفة محتاجة الى موصوفه اى التقيضين
فيلزم بناء على ما ذكرت ان المحتاج
الى الغير ممكن ان يكون ممكنا
ففي الثاني وهو ان الماهية تقتضى
امتناع نفسها وحينئذ يلزم
امتناع ذلك الجزئي الواحد فيلزم
امتناع الواجب تعالى شأنه عن ذلك
هذا خلف فتأمل في اطراف الكلام
نحط بما بقي من الخبايا في زوايا المقام
(قال المحاكات اما ان لا يحتاج الشيء
الى غيره وهو الامة التامة) اقول

دلة للآخر او كانا معلولين لامة واحدة وههنا لا جاز ان يكونا معلولين
والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود
الواجب دلة للثنين لانه التام الاول فحين ان يكون الوجود الواجب
معلولا للثنين والثنين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته
فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لهية او لصفة من صفاته وقد تقرر
في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك باننا ينبغي ان اللزوم
يستدعي ان يكون اللزوم اوجزه منه دلة او معلولا مساويا للزوم او لجزئه
منه او كانا معلولين دلة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود
الواجب دلة للثنين فهو اما معلول له او هما معلولان واياما كان يكون
الوجود الواجب معلولا اما دلى تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما
على تقدير ان يكون لوجود الواجب معلولا للثنين فلان الوجود معلول
للتعين والتقدير ان التعيين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا
لغيره وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه لانه حاول
بيان الملازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون
الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب
معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثالث فيما سبق
هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونها
معلولى علة رابطة والمقدر ههنا ليس لان الوجود الواجب لازم للتعين
مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور منه قائم في مطلق
اللزوم فانه لو لم يكن واحد من اللزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا
معلولين علة لم يكن شيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل
منهما بحيث يصح افراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن
هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما
للاخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على
مساواة اللازم فلا وليت شعري لم رد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه
وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل شيء منهما في الاستدلال فنقول بشرط
في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما
وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزءه او اللازم او جزءه وعلى
التقدير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم

لا يخفى ان العلة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلة تامة بهذا المعنى ايضا فيتم داخل ﴿ ٣٠٩ ﴾ اللازم
الاقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور في المعلول المركب على ما هو
المشهور بل لا بد من الآخر فالقول ان لا يندرج التامة في التقسيم ولم يجعل من صداد الاقسام وكيف لا تامة

اذالم يصبر الوحدة في المقسم حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالركب من الفاعل والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة في المقسم وحينئذ خروج العلة التامة يظهر بقيد ٣٩٩ * الوحدة ايضا فتأمل (قال المحاكات لا يقال وهذا يناقض ما ذكر في المنطق من

ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ما هي عال الماهية هي الجنس والفصل المأخوذ بشرط لشيء لانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية والمحمول على النوع المأخذ الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شيء وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يندفع السؤال واما ما ذكره في الجواب فليس بشيء لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لشيء غير المادة والصورة الخارجية على ما قرره بعض المحققين وحينئذ نقول ان في العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فتتقضى عنه العقلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لشيء فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة في العقل وذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لا شك ان الحمل يقتضي ايضا نحو اخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغير في الذهن فالجنس والفصل لهما وجود في العقل يتنازبه عن النوع ووجود متقدمه مع نوعه فالعلة باعتبار هذا الوجود المتغير واما في الخارج فليس لهما وجود متغير للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومتقدمه في الوجود لا يتناقض تقدمه عليه بالذات

اللازمه او على العكس فباني الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علة لا يقتضى الاعلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين ودللة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معاولا للتعين لا كون الوجود معاولا له حتى يكون معاولا لماهية اوصفة وجوابه انه معنى على الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجودا لا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب في فرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امر ان الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس له علة والتعين له علة فهما غير ان في فرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا ينعرضان بينهما فان قلت لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحت انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو بطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظيا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه

اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بانواع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيقه واليقينه قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدمة على الطبيعة المسأخوذة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين

وبالجملة هذا الاختصال لا يتبعض عنه العقل و يتلقاه بالقبول (قال المحاكات لقائل ان يقول الخ) اقول يشبه
 ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصديقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة
 او الصورة وهذا في اصل الاطلاق وحينئذ صكان اطلاق المادية ﴿ ٣١٠ ﴾ والصورية في الاعراض

ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال
 لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح
 في توجيهه لفظ كان ولا ينافي ذلك
 اشتهاهما فيما يتناول الاعراض ايضا
 وهو جزء يكون المركب معه بالقوة
 وجزء يكون المركب معه بالفعل
 اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا
 او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ
 لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كان
 تركها في بعض المواضع من الشيخ
 وغيره كان نظرا الى العرف الطارى
 هذا واما ما ذكره في توجيه كلام
 الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر
 فبعبارة اما اولا فلان الشيخ عبر
 عن المعلول بلفظ الشيء ليتناول جميع
 المعلومات واما ثانيا فلان تخصيص
 الحكم تحكم بحث لا طائل تحته واما
 ثالثا فلما مثل به الشيخ من المثلث والظاهر
 انه حله على الظاهر والشيء وفيه تكلف
 فلا شارح رحمه الله خل كلام الشيخ
 على ما هو الظاهر منه فحمل العلة
 على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا
 اورد حديث الموضوع واعتذر عن قول
 الشيخ في تركه في التقسيم بان ليس
 فرض الشيخ استيفاء اقسام علل
 الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة
 الماهية والى علة الوجود وقد ذكر
 من اقسام علة الوجود القسمين
 المشهورين منها وليس في كلامه
 ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه

لا اختلاف فيه حقيقة قوله (ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر) حل
 الكلام ههنا على دالتين على استحالة كون التعيين عارضا للوجود الواجب
 لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا بما ياباه لان احد
 الدالين لا يترتب على الآخر وايضا قدم ان الدلالة الاولى ليست بجديدة
 فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة
 شرحه ان يقال لو كان التعيين عارضا للوجود الواجب لكان عروضا لعلة
 فمروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان
 الوجود عاما متعينا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون
 بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين علة خصوصية ذلك الوجود فيكون
 الواجب المخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق
 فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة اشارة
 الى ان قوله فاذا كان يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به
 ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعيين
 صار مخصوصا وقوله واقط ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول
 الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا بالجملة اشارة الى التعيين
 العارض وقوله المذكور قبله محذور صفة لما تعين به والضهير في قبله راجع
 الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة
 الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ماله ذاته يجب وجوده موصولة لذاته
 متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو
 الوجود الواجب قوله (والفاضل الشارح) قال الامام في تقرير ما ذكره
 الشيخ لو وجد واجب الوجود كان كل منهما مخالفا لآخر في تعيينه ومشارك
 له في وجوب وجوده ومانه الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب
 من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة
 الاولى احدها ان يكون التعيين لازما للوجوب فايضا حصل الوجوب حصيل
 ذلك التعيين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله
 واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
 وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعيين عارضا للوجوب وكل عارض
 مفارق لبدله من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة
 وهذا يقتضي امكانها ما اليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل الامر آخر

عن الاشارة الى ان علة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا ﴿ فهو ﴾
 واما ان كلمة قد الجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انها كثيرا ما تستعار لجزئية الحكم قال الشارح
 في التجريد ان عدم قديمه عرض لنفسه وفسر ومبناه قديمه عرض لنفسه وقديمه عرض لغيره وظل المنطقيون قديمه يكون سورا السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما الجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا يدفع جميع ما اورده ههنا على الشارح
فتأمل (قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يقتضي اليها في كونها موجودة كالفصل والغاية
وبين علل يقتضي اليها ٢١١ في تحقق ذاته في الخارج والعقل) اقول يظهر من هذا الكلام ان المراد

بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلوم
ارعليته ليست باعتبار الوجود الخارجي
فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار
الوجود او باعتبار الوجود العقلي
فقط كالجنس والفصل والجنس
والفصل وان كانا متحدين مع الماهية
في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود
عقلي متغاير ان ايضا بحسب
نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار
هذا الوجود وان لم يكن الجزئية
بهذا الاعتبار وان حل كلامه على
ان علية الجنس والفصل باعتبار
احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما
بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة
فكانا دالة بحسب الوجود الخارجي
ايضا والكلام الشيخ محمل آخر وهو
ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع
النظر عن الوجود مطلقا بل هذا
الاحتياج من حيث الذات وان كان
مقارنا للوجود بخلاف الاحتياج
الى الفاعل والغلبة فانه للاخراج
من عدم الى الوجود فتأمل (قال
الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر
هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية)
اقول لا شك ان الثالث والسريزه
علل الماهية وان كان لا يطلق
عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا
فلم يصح قوله ان هذا القسم ليس له
علل الماهية وايضا لم يصح ما يشعر به
قوله حيث قال والاول يحتاج

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو بط لما تقدم
في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما ل ماهية اخرى لكان
معلولا لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب
على الوجوب واليه اشر بقوله فان كان الوجود لازما لتعينه كالوجود
لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين
فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوده الى سبب منفصل وهو محال واليه
اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بار يكون لعله وعند هذا الكلام تم
فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك فهو لعله فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه لعله
للتعين فاما ان يكون لعله لتعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فيشذ
يكون لعله لعله لتخصوصية مالهاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون لعله
لتعين آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام
محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قاله في آخر الدلالة وعند هذا تم
فساد الاقسام الثلاثة الاحيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد
توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول
صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان
في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق
على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر
ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك ومابه
الاختلاف مستدركة لتام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير دلالة بان
حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود
المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما
او عارضا او الاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع
هذا اصلاح لا ينطبق على المتن اما الاول فلا توجيهه انما يتم لو كان في المتن
وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ار كان
واجب الوجود الخ واما ثانيا فلا نه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام
محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سايبان فلا يلزم من اشتراكهما
في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما
فان كل بسبطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله من عدم احتياجه اليه غيرهما اذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا
القسم الى غيرهما كالاجزاء والحق ان يحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما تناول اجزاء الاغراض
مستحبة وتشبيها وحيث تبصر الاغراض المركبة كالثلاث والجواهر المركبة من الجوهر والعرض كالسريز داخلا

في القسم الثاني وحيث لا ورود لشيء أصلا لكن بخدشه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذا كان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها ٣١٢ اجزاء كان بعضها متناسبا

قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبى لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالتزام واجاب بان الامر السلبى عدم صرف ونفى محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثانى تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو ليس بسلبى واما التعين فهو ثبوتى لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا تخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف اولامور غيرها ينضاف اليها فهى التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هى مع امر آخر والاول محال والام يضح عليها التعدد لانها لو تعددت وهى هى تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال باضرورة قوله (لان تعينات الاشخاص) لاشك ان مفهوم التعين وهو ما يميزه الشئ ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا شراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالامنيات لا يشترك في شئ اى في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات قوله (ولو كان التعين بالفرض) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثانى وتقرره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عديميان لكنهما ليسا عندما محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتلزم وفرق بين العدمى والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمى فبالاول جواز ان يكون عارضة اولا زمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا اولا زما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عديمين فكيف يحتاجان الى العلة قوله (الواجب يساوى الممكنات) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

لطبيعة الجنس فيؤخذ منها الجنس وبعضها منا سببا لطبيعة الفصل ما خوذ منها الفصل كما صرح به في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب فتدبر (قال المحاكات فصبر ورتبه فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية) اقول فيه بحث اذا لازم مما ذكره احتياج كونه فاعلا الى العلة الفاعلية واما كون الغاية فاعلا لهذا الكون فلا يلزم اذ لم احتياجه الى الغاية من قبيل احتياج الشئ الى شرطه بل كلامهم في بحث مبادئ افعال الحيوان على ما مر في تكملة النمط الثالث مائل الى انها شرط بعيد حيث قالوا اذا تصور الفاعل حصول النفع او دفع الضرر فينبعث من ذلك التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل (قال الشارح والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول الخ) اقول من الظاهر ان الواجب عليه الغاية بالنسبة الى افعاله ليس باعتبار تصور صورته ذاته فليس هلية الغاية بحسب الماهية والوجود العقلى بل انما هى باعتبار وجوده العينى كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو

باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلته فاعليته واثبت تعلم ان هذا الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجرى في الحوادث ايضا اذ لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة ويجوز ان يكون علة ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجى ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلة

الواجب

باعتبار وجوده الخارجى لا باعتبار الماهية والتصوّز اذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعرا بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه تعسف وبما قررنا ظهر ان مدافع ما اورده الامام ﴿ ٣١٣ ﴾ اذ العلية الغائية لا يلزم ان يكون علة باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور

في الطبائع ولا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علة لصفاتها الفاعلية ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة القديمة فتأمل واما الجواب الذى ذكره الشارح فخالف لما اشتهر من تقسيم المركبات الى المواليد حيث كان متصفاً لشيء الشعور عن المعادن والنبات فكيف عن البسائط فتأمل (قال المحاكات احديهما ان لافعال الطبائع غاياتها) اقول يمكن ان يقال الغاية اعم من العلة الغائية قال المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح القاضى كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته او فائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتباراً ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لا يجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقال في حاشية المطالع اراد بالعطايا السيارة الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات فانها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجواب المنزه افعاله عن الملل الغائية والاغراض وان كانت مستتلة على حكم ومصالح لا تخصى وتسمى غايات هذا كلامه وعلى هذا القول اثبات الغايات في افعال الطبائع لا يستلزام اثبات العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها شعور وتصور الا ان يثبت الامام

الواجب لكان مشاركالاً لساير الموجودات في الوجود ومخالفه في التعيين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركباً بما به الاشتراك وما به الامتياز وحيث ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعيين لازماً لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيين هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازماً معلولاً ويعود المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت الحالات اجاب الشارح باننا لانسلم لزوم التركيب بما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب من ساير الوجودات بعدم عروض الماهية الذى لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً ثم ان سائلاً قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتياً له فانه لو كان عارضاً لزم ان يكون الواجب معروضاً للعارض وهو محال على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك اولم يكن امر اعدامه او هو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض اورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعيين الذى هو ثبوتى لا التجرد وانما اورده تنبيهها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمغايله حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس بطبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله على الى جواب سؤال مقدر بقوله ليس بطبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب زائد على ماهية الوجود ماهيته الواجب هو الوجود فالخاصل في الخارج من ما عينه الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والالزم ان يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر وهو لتعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس بطبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايله في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فله على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس بطبيعة نوعية لكن الوجود الواجب بطبيعة نوعية ينحصر في واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فتقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

ان مرادهم من الغاية هي العلة ﴿ ٤٠ ﴾ في الغائية فتأمل (قال المحاكات فان المادة لا تكون بالفعل الامع الصورة) اقول حمل صبروزة المادة مادة بالفعل على تحصيلها بالفعل لا على صبروزتها متصفة بوصف كونها مادة ومحملاً للصورة اذ حيث لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات الميسادة بل انما يلزم اوصفها اى لكونها مادة

هجرة والظاهرة من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضرة لكن ثابت فيما مرهوان فاصل
في القسم الثاني وان يكون علة لوصف في الجمع بين المادة والصورة الذي مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
الي العرض والحل المادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله العرر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

مفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى
وبداهتها واورد الفصل الذي
يليه بلفظ التبيين مع ان كون
الموجود متقسما الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
عريضا في النظرية قلت اما الاول
فقد اوجي الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالفاعلية حتى
يحتاج الى ثقي ما عداه وبصير نظريا
واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم
بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر
وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فآل (قال
المحكيات والاول مستدرك لان الممكن
لانفي به الاما لا يقتضي لذاته الوجود
والعدم) اقول كان الامام حل
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج
الراجح تعالى الى مذهب الحكماء
من تعريف لوجب وبدخل في تعريف
الممكن اذ الوجود فيلما كان عين الذات
ولا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصبرورة
على ما ذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم
ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لا يختلف او امل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلة وهو
المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او يسببها اي
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهرؤها لقبول
الصورة العقلية ثم عوارضها بعدا للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا
نظر وهو اننا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخص
العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردات
وسمعت الفضلاء حمله هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة
سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة
عن المادة قوله (واذا حصت هذه الفائدة بما ذكره بالعرض) لعل قائلا
يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر
في الفصل المتقدم ان عين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص
واحد والا لكان الواجب في تعينه معلولا لا غير فقد تبين من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها يتحصر نوعها في شخصها وان كان غير
لازم كان معلولا لعل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفئة معلومة متقدمة من البرهان نبه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لا شخص فان اشخص النوع
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المتقدمة فبما في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لا شخص فانها
تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لا شترتهما
في الوجود واقتراحهما في التعين فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملاهما لما مر من الشيخ واما
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير اذ من المحال ضرورة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجيح بلامرجح وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا فم
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يتعرض له ولعل ٣١٥ ﴿ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين ﴾ قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني فاسؤل عما قد
لا في اراد الممكن للزوم استدراكه
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد
للزوم مع الالزم واطاهر ان مراد
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم
لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثاني وحيث
لا استدراك او اعاترضه لا يرفع دفع
ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه
منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه بمعنى استحالة الترجيح بلا
مرجح بعينه بل مراده ان في هذا
الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون
ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا
من قبيل الاشارة بالدلول الى الدليل
فما اذا كان المدلول بحيث ينتقل
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها
معها فامل (قال المحاكات وفيه
نظر لانه ان اريداته لا بد من شيء
واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق
الثاني فالنوع مندفع بان الكلام في العلة
المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد
ان تكون علة لكل واحد من احادها
اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لا احتاج
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه
بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة
للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة
لكل واحد من افرادها فغير مسلم
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على
التدرج فحيث لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله (واما
الذي يقبل التكثر لذاته) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه
قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها ذاتها وليس كذلك
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها
بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهوى والحق في الجواب
ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغاير
الحالين لم يتغاير الحالان كما انه لو لا تغاير الحالين لم يتغاير الحالان فالدور
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم
بينهما كما في المتضاهين قوله (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعيين
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا
اذ التعيين انما يزيد على الذات اذا تكثر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن
يختصر في شخص اما لان المبدأ كاف في قبضاته كما في العقول او واحدة
القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشتركها
غيرها في الماهية فاهيتها بخلافه بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية
متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعينيها هو ذاتها المخالفة
بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو
ممنوع قوله (اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبالية اما الزمانية فلا نسلم
الملازمة فان من الجائر ان يلتزم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد
في قوله وكان الواحد منها ما فائدة والشارح حلها على التقدم الزماني حيث
قال والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في المركب
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعول عن علته المستقلة سواء اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل
واحد من احادها بعينها او مستقلة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو
ما فوق المعول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير والكل ايضا انما يجيء المول الاخير توجد

ومحلا للضرورة والظاهرة من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضرة لكن ثابت فيما مر هو ان فاعل
الركب لا يمكن ان يكون علة لوصف فيه الجمع بين المادة والصورة الذي مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
علة للمادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله السرر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

المتصل بالاشارة مع ظهور الدعوى
وبداهتها واورد الفصل الذي
يليه بلفظ التبيين مع ان كون
الموجود متصفا الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
عريضا في النظرية قلت اما الاول
فقد اوى الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالفاعلية حتى
يحتاج الى نفي ما عداه وبصير نظريا
واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم
بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر
وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال
المحققان والاول مستدرك لان الممكن
لانفعيه الاما لا يقتضي لذاته الوجود
والعدم) اقول كان الامام حل
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج
الواجب تعالى الى مذهب الحكماء
من تعريف لوجب ويدخل في تعريف
الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة
على ما ذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم
ان الطبيعة النوعية لا يتخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما يمكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لا يختلف اولامل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلة وهو
المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهوؤها لقبول
الصورة العقلية ثم عوارضها تعددها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا
نظر وهو اننا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص
المعلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات المقابلة وهي ليست مادية بل مجردات
وسميت الفضلاء حلة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة
سواء كان مجردا او غير وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة
عن المادة قوله (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا
يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما عداها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر
في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصرا الواجب في شخص
واحد والا لكان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير
لازم كان معلولا لامل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفئة معلومة بمقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة
جلية وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المتقدمة فعامية في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها
تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشترائهما
في الوجود واقتراحهما في التعين فيفترض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملاهما لما مر من الشيخ واما
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير اذ من المحال ضرورة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اسلام
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يتعرض له ولعل ٣١٥ * هذا الاحتمال من مبدعات الآخرين (قال المحاكات وان عني به

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله (واما
الذي يقبل التكثر لذاته) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه
قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها
بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب
ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير
المحليين لم يتغاير الحلال كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم
بينهما كما في المتضاهين قوله (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعيين
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا
اذا تعين انما يزيد على الذات اذا تكررت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن
يقتصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضائه كما في العقول او لوحدة
القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها
غيرها في الماهية فاهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية
متعينة متميزة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعنيها هو ذاتها المخالفة
بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو
ممنوع قوله (اوجب بها) وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلان سلم
اللازمة فان من الجسائر ان يلتزم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد
في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح جعلها على التقدم الزماني حيث
قال والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

ان الاول مستلزم للثاني فانه قول عام
لا في ايراد الممكن للمزوم استدراكه)
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد
للمزوم مع اللازم واطاهر ان مراد
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم
لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثاني وحينئذ
لا استدراك واما اعتراضه لا يرفع دفع
ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه
منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه بمعنى استحالة الترجيح بلا
مرجح بعينه بل مراده ان في هذا
الكلام اشارة لطبيعة اليه على ان يكون
ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا
من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل
فما اذا كان المدلول بحيث يتقيد
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها
معها فتأمل (قال المحاكات وفيه
نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء
واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق
الثاني فالتعريف من دفع بان الكلام في العلة
المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد
ان تكون علة لكل واحد من احادها
اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لاحتاج
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه
بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة
للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة
لكل واحد من افرادها فغير مسلم
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على
التدرج فحينئذ لو كان العلة المستقلة

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعول عن علته المستقلة هو ان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل
واحد من احادها بعينها او مشتملة على جملة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو
ما فوق المعول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا انما يجيبه المول الاخير توجد

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتغل على حل كل واحد آخر غير المعلول الاخير واما ان الفاعل صدوه من اقسام العلة الخارجة فكيف بعد جزأ ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزؤه وهو اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً ٣١٦ ٢ كونه خارجاً لان هذا منى على ان

المؤثر لا يكون جزءاً والتفصيل انه ان اريد بجملة الجملة الفاعل المستقل فختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعلة ما فوق ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فختار انها عين الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون مقدمة على المعلول بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل (قال المحاكات فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كان احادها موجودة معاً) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام في الشرح ايضا وصرح به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اوجى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفضل الذي كاشر هذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الوجود الخارج عن التسلسل وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا

ضرورية ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شيء مع شيء فزال السؤال لان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القلبية الذاتية واما تريد الشيخ فلا خلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه قوله (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كالانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهوى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهوى وهى معنى والصورة وهى معنى فارقلت رد على الوجه الاول ان الانقسام الكمى ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزائه بحسب الحقيقة لانه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كما للمنصل الى اجزائه المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهى معان والواضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتصل والتفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهى متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله (وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له الى آخره) ههنا انظار احدهما ان هذا انما يتم لو كان

الموجود كان منافيا لتحقيق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الفرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ٢ متقسما ٢ ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان التسلسل وهذا منه عجب والشارح المحقق لم يؤخذ عليه بهذا ولا يجب ان يخطئ له ايضا

فهذا منه عجب في عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا تعاقبت الامور المتساوية لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى غلة خارجية فتأمل (قال المحققون وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يثبت ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول

بان يكون التأثر والايحاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد لايجاد بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات وكذلك معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا ينتهض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة معا وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفيها بجماعة ويقارنه وهو التقدم الزمني اذ التقدم الزمني متحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزمني بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الوجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذ لو ثبت لحصل جملة موجودة معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلائم الجملي على الثاني حله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزمني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له ملازما معه فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزمني على ما يقارنه ويلزمه اشارة الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيده ان ما ذكر في اول النسخة الخامسة

منقسم بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل متقضى بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لانقسم ان الواجب لو كان ملتزما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متقدمة في الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وما نفي لانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اراد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اشارة الى فائدة الترتيب في قوله ولكن الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر وثانيها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزمني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لانه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ماهو كصورة او لا فقد قال فيه بعض الاساتذة انما لم يقل على ماهو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالطبيعة والقياس الى الجملة وعلية جزءهيا الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

علة بعيدة كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلة فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلة بالنسبة الى معلول معلوله هذا
 خلاف على اننا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتتة على علة كل
 واحد فافوق المعلوم الاحبر الى غير النهاية كان اولى ٣١٨ * بالعلة للجملة (قال المحاكات

واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء
 هكذا كل ما هو معلول وعلة (٣) اقول
 فان قلت هذا الدليل منقوض بالصور
 النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية
 المتعاقبة المتسلسلة لجر يانه فبهم اقلت
 لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست
 موجودة بل الموجودة انما هو واحد
 منها فلا يمكن طلب علة للجملة بل انما
 يطلب في كل وقت ما هو علة واحد
 منها موجود في ذلك الوقت والكلام
 يعد محل النظر لان تلك الجملة وان
 لم تكن موجودة في آن واحد لكنها
 موجودة في مجموع ذلك الزمان
 الغير المنتهي وكما ان الموجود المجمع
 الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنا
 او ممكنات كذلك المجموع التعاقب
 الاجزاء يحتاج اليها لذلك فتأمل ثم
 اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى
 انه لما كان كل واحد واحد وسطا
 بين علتين خارجين فالجميع كذلك
 وادعى ان حكم المجموع ههنا
 لم يخالف حكم الاحاد وان كان
 قد يخالفه فيثبت لابدان يكون للمجموع
 وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما
 فرض عدم التناهي لم يتحقق طرف
 خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط
 بين طرفين هما جزا السلسلة وذلك
 المعلوم المحض المفروض ولا يلزم لا يخفى
 ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال
 التسلسل على ما لا يخفى والمذكور

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهيوثي ولا الصورة لانهما
 متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة
 اللاحقة للسريبر مع السريبر وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر
 لان الهيئة السريبرية ان لم تكن جزأ من السريبر فقد خرجت عن التمثيل
 وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات قوله (ان قيل لعل الماهية)
 هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة
 ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان يتنافى وجوبها وانما يكون كذلك
 لو لم يكن اجزاؤها واجبة لادله من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات
 يتنافى الوجوب بالذات قطعاً ويمكن ان يقال في توجيهه لانسلم ان الماهية
 المركبة لا تحتاجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها
 واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على
 اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود
 والحاصل اما لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان
 ذلك الغير شيئاً خارجياً اما اذا كان من اجزائه فلا جواب بان اجزائه
 ان كانت ممكنة يلزم الحلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد
 الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه
 وان كان منتظماً الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة
 للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف ينعس قوله (كل
 ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
 مقوم له في ماهيته) قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين
 قولنا غير مقوم لمسايقته وحيث لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق
 ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ
 من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
 ما لا يكون الوجود ذاتياً له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه
 اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهية
 انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضاً له فحصل القضية ان ما لا يكون
 الوجود ذاتياً له يكون الوجود عارضاً له وكل ما يكون الوجود عارضاً له
 يكون وجوده من غير فنتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون
 وجوده من غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان * عن *
 لا يشتركان في الدعوى فنقله ههنا لا يتخلو عن ركازة (قال المحاكات نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم)
 اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو في الاصطلاح لان الهيئة (قال الشيخ) قال الفاضل

الشارح لما كان امتناع ~~ككون~~ بوضوح الاحاد علة للجملة الخ (اقول فيه بحث لانه ثين فيما سبق بقوله الشيخ واما ان تقتضى علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض الخ) قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة ﴿ ٣١٩ ﴾ العلة التي استند اليها ~~كل~~ الخ) اقول اراد رحمه الله بالعلة المطلقة

على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلاخبار لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شيء من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فيمكن ما فرضناه مستقلا مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازا واو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فتأمل (قال الشارح والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة) اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وان كان منافيا لعدم تناهيها الا انه لازم على فرض تحققها ويلزم حيقظ بطلان عدم التناهي لكن ليس بناء الدليل عليه على ما عرفت (قال المحاكات ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ) اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسر به بل كونه تعالى منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخر ما وافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذا نكل

من غيره يكون الوجود ذاتيا له نضعه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لاسيلا الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا على انا لانك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والنبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالنسبة الا كونه وتحقيقه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق مارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المنسابة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالا شراك اللهم ظلي فان قلت او كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو واما ان يكون جزء الواجب او نفسه واما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معاول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معاول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لاشك في مد خلية الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومطلوبات لم يكن فيها علة غير مطلوبة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

احتياجها الى علة خارجة وثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من اسناد السلسلة لزم
كون تلك العلة الخارجة طرفاً لتلك السلسلة لا محالة وحيث لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وهي
ما حله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب ﴿ ٣٢٠ ﴾ وجود الواجب يصير الفصلان

الاخيران على توجيهه مستندر كما
فأمر (قال المحكمات ضرورة ان كل
واحد منهما موجود والمجموع ليس
بوجود) اقول استلزام الشيء
لامر لا يقتضي ان يكون الملزوم اذا
وجد وجد اللازم معه كيف والتأهي
من اللوازم الخارجية للجسم مع ان
الجسم موجود في الخارج دونه وايضا
لوازم الماهية كالرؤية بالقباس
الى الاربعة اعتبارية وليست متصلة
في الوجود على ما صرحوا به والامتنع
اتصاف الماهية بها في الذهن
اذ من الضروري ان كل صفة
من شأنها الوجود في الخارج امتنع
اتصاف الشيء بها الوجودها فهو
بحسب الخارج على ما ذكره كثير
من اجلة التأخرين ومن المعلوم ان
الاتصاف الذهني ليس بحسب
الوجود الخارجي للصفة واوقبل
تلك الاشياء مستلزما لوجودها
ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود
عن الشيء فانه الاختلاف مستلزم
للملح الاتفاق لكان اخصر وأوضح
في السؤال والحق في الجواب ان يقال
كلامه رحمه الله مبني على ان الوجود
ليس بلازم للشيء لانهم فسروا
اللازم الخارجي بما يكون عروضه
مستندا الى خصوص الوجود الخارجي
واللازم الذهني بما يستند عروضه
الى خصوص الوجود الذهني وتسمى

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة
بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة
الى الجسم لكنها لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به
لا ستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق
وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً اوبه وبغيره واذا
وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل
جسم فهو ممكن فلو جهن الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى
واجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم يوجب الوجود
بل يمكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل
مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر
من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية
ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصله ان كل
جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو
معول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معولاً لان تعددها
لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معول وقوله معنى لفظ الا ناقص
لمعنى النقي معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النقي
فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فسجد جسماً آخر من نوعه او مما ليس
من نوعه الا باعتبار جسيمته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج
الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل يتعلق به
معول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات
والا كان ما ذكرناه كافياً قوله (يريد في التركيب بحسب الماهية) تقرير
الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواء ليس ماهيته الوجود
فان كل شيء سواء ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود ولو كان
ماهية الوجود اقتضي وجوب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فلا يشارك شيئاً من الاشياء في الماهية قطعاً والسؤال يمكن تحريره بوجهين
احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك
شيئاً من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من
الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء
لها فشاركه الواجب للماهيات في الوجود لا يوجب مشاركتها

معقولات ثابته ولازم الماهية من حيث هي بما يمكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل ﴿ في الماهية ﴾

وفيهم منه انه لا بد من مدخلية الوجود والمطلق على ما صرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون
بلازماً واما تعريف اللازم بما يتبع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه ما يتبع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ما صرح به

الحق الشريف ليساسول لأفم الوجود والمهية ولم يخص بالاختبر ولا ينفى ان المتبادر من هذه العبارة ماعدا
الوجود نظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر حيث لم يتحقق
علة تامة بسيطة وهو خلاف ٣٢١ ماصرح به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والمتبادر

منه حيث ماعدا الامكان قال الشيخ
في المقالة الاولى في منطق الشفاء ان
كل واحد من الوجودين يلحق
بالمهية خواص واعراض ما يكون
للمهية عند ذلك الوجود ويجوز
ان لا يكون له في الوجود الاخرود بما
كانت له لوازم تلزمه من حيث
المهية لكن المهية تكون متفردة
اولا بلزمتها شئ انتهى وظاهر
ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام
صريح في مدخلة الوجود في اللوازم
فيخرج عنه نفس الوجود (قال
المحاکات فان قلت ما ذكرتم في غير
الوجودات في الوجود) اقول استغله
من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون
الصفة التي هي الوجود للشيء مما
هي بسبب المهية التي ليست هي
الوجود على طريق المفهوم فيكون
وجود الواجب معلولا لذاته فان كل
عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء
مقدما على نفسه فاجاب بما فصله
ولخصه ان اللازم ههنا تقدم
الوجود على كونه موجودا وهو
المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقديم
الوجود على الوجود ولا تقدم كونه
موجودا على كونه موجودا بل على
ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان
الوجود متقدم بنفسه على كونه

في المهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شرك الوجودات
الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس
ماهية ولا جزء بل عارض له فيكون قائما باغبر والوجود الواجب
قلما بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغبر في المهية ويمكن
ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست
مشاركة في المهية ولا جزء ها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة
واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح
فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي
ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما باغبر فلا يشترك القائم
بالذات او بحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حيث ان يحمل قوله
الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات
الخاصة وهو خلاف الظاهر والالم يمكن الى ذكرها حاجة ولو صنى
بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن
كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحيث لا حاجة الى زيادة تلك
المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استندراك لان معنى قوله
لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها
ولا جزء منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شئ ولا جزء
ماهية شئ لا يكون الوجود نفس ماهية ولا جزء ماهية وظاهر انه
هذان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شئ ولا جزء ماهية
شئ من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحيث يتضح الكلام قوله
(فاذا واجب الوجود لا يشارك شئ من الاشياء في امر ذاتي) هذا ليس
نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شئ في ماهيته ومضاه
ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شئ آخر ولا جزءا لها لان ماهية
الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شئ آخر ولا جزءا منها واما
ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شئ آخر فلم يبين اللهم الا ان يقال
جقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شئ آخر في ذاتي اذا الوجود
لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم
فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو
ممنوع لجواز ان يكون بمثابة المساهمة العفوية الموجود الخارج

موجودا ولا محذور فيه و بناؤ ٤١ على تخيل ان امة ن كانت غير الوجود كانت متقدمة
بالوجود على معلوله اي كانت موجودة اولافصا للعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكون
في العلة نفسه بنفسه لا يجوز حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك نعتف عنه

الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ماهو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة
ان الحال فيه اظهر من ان يتحقق ضرورة ان الشيء لا يكون شيئا بنفسه بل المهمه نفس مذهب اليه جمهور المتكلمين
ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده قلنا ﴿ ٣٢٢ ﴾ قيد الماهية او عن جهة التثنية

على ان المراد بالماهية غير الوجود
على ما ذكره صاحب المحاكمات واما
الفرق بين الوجود وغيره فحكمهم
لان العقل يحكم بان السلة مالم يكن
موجودة اولام يوجد المعلول سواء
كان عين مفهوم الوجود او غيره
وايضا ككون الواجب عين
الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا
لذاته مالم يذهب اليه الشيخ ولا غيره
فكيف يمكن حل كلام الشيخ عليه
فأما ولا تخطب (ظل المحاكمات فنقل
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير
عدم المقارنة غير مطابق) اقول
هذه المناقشة مبنية على اعتبار
مفهوم الشرط وانه على تقدير
انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو
لزوم احد الامرين وانت تعلم ان
القول بالمفهوم مما نفاه بعض
الاصوليين ومن قال به قائما اعتبره فيما
اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير
ان تقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق
القيود وهنا يحتمل ان يكون تخصيص
لزوم احد الامرين بتقدير عدم
المقارنة بناء على ان مفهوم المقارنة هو
الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح
والمقصود نقل اعتراضه على
المذهب الحق والاشارة الى دفعه
واما ان هذا الاعتراض عام الورود
وكان قائما على ما اختاره الامام ايضا
فلا يتعلق به عرض اشارح رحمه الله

فان الصورة العقلية لا تطابقه عالم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال
لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال
قوله (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مفهولة بما مر) وجه الامام الكلام
ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما هو
مقتضية الامكان وحقيقته تعالى مادية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي
اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان مذهبنا ان الوجود الواجب يساوي
الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد
الوجود فيكون جمع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى
والجواب بان وجودات الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها بل طارضا لها
واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب
ايها في ماهية الوجود وايضا كما خاف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات
في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي
الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام
بغيره فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو
خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته
تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز
الاسماء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون بامر
خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقه
الترزم هذا في الهيات اشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي
ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلي قال الشارح اما
الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهي مفهولة بما مر واما ما نقله
من اشفاء فشرط عدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط
والكلام انما هو بحسب نفس الامر وابطس وجودات الممكنات ليست
محققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج
الى شيء غير ذاته قوله (هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس
والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم
التركيب العقلي لا يستلزم عدم التديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقضي للتركيب اي الحد للتركيب

فهذا وجه التخصيص في العقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال غير نافع في تصحيح من
النقل وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما الورده من النظر الذي ساءله ان لا وجه
لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع ما ذكره من عدم صحة نقل التخصيص (ظل المحاكمات لا يتناول

لا يلزم من كون الموجودين متعينين في الحقيقة (الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك في الوجود
بين خلقه الامم وما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادي تأمل وليس له اختصاص بملاقته فهذا الايراد لو ورد
لكان ولده اعلى الامم لاعلى ٣٢٣ الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود

بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول
هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب
تعالى شانه ولان يكون التقييده
داخل فيها ايضا فينتفي مجرد الوجود
فيلزم التساوي بين وجود الواجب
ووجود الممكنات في الحقيقة وان الغزم
التساوي في الحقيقة التوعية وان
الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية
لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن
القول بان وجود الواجب الذي
انصف بالوجوب عين حقيقة وجود
الممكن الذي انصف بالامكان مع ان
الوجوب والامكان من لوازم الماهية
وباختلافها يختلف الذات والماهية
واما ان الامام اعترف بتساويهما
من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما
مطلقا فاجوابه ان الامام جعل تساويهما
محدورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ
فلو اراد بتساويهما مجرد الاشتراك
في كونهما وجودا فذلك يرجع الى
انها مشتركة في مفهوم الوجود وان
الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك
مما لم ينكره الشيخ بل اثبت فعمل ان المراد
بمنه الاشتراك في الحقيقة التوعية
وقد عرفت فسادهم (قال المحققان
والحق ان التعدد هو الموجود لا الوجود)
اقول هذا عاذهب اليما على التصديق
وهو ان الوجود شخص واحد قائم
بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين
ذاته تعالى وموجوديته مالمعهده

من الجنس والفصل لوم الفصل فلما نفي التركيب بحسب الماهية نفي الحد
المتعين له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحسي فقول الحد اما بالذات
او باللوامز وكل منهما متنف اما الاول فلما نفيين واما الثاني فلانه ليس له
لازم لانه متفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم
مقارنة اذ صفاته عند هم عين ذاته بل لوازم مسانية فلا يمكن تعريفه
باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباشرة فلا متنازع التعريف بالمباين
(قول الشيخ وربما ظن) تحرير السؤال لن الجوهر جنس وحقيقته
انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر
جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه اننا لانسلم انه صادق
على الواجب بيا انه ليس يعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه
لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل
وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون له ذاته والذات لا يكون
له ذات بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها للموجود
واما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق
على الواجب لكان لانسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا
للموجودات فلا يصبر جنسا باضافة امر سلمي اليه واليه اش ريقوله
واعلم الى آخره قوله (وذلك لانه اول البراهين باعطاء اليقين وهو
الاستدلال بالعللة على المعلول) فالقول الاستدلال بالوجود على الواجب
ليس استدلالا بالعللة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب مطولا قلنا
الا استدلال بالعللة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على
مطلوباته فانما في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود اول ثم نستدل به
على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون
بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدليه
على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق
فطريقنا اشرف واوثق والله اعلم قوله (الخط الحامس)
في الصنع والابداع) الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالهيم اولا والا اول هو
الصنع والثاني هو الابداع قوله (قد سبق الى الاوهام للماهية)
ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالمفاعل من جهة الحدوث

من الممكنات بسبب علاقة بينهما لانه حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالوجود متعبد بالوجود
واحد كان الشمس واحد والشمس متعد وقد نزل عن الحقيقة الشريفة ههنا حاشية هذه اما ان الوجود ليس متكلما
فلا يكون كليا وهو عين الواجب لكن الواجب ماهية كلية وانما يقال واما انه لا يتعبد بالوجود فذلك لان

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعلّفاً وانه محال ولو ممكن الفرض هو الوجود مع شئ لزم
تركب الواجب وانه ايضا محال اتول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود
الشخصي البسيط وقول الواحد المطلق قول العرض العام فلا يلزم ٣٢٤ * ان يكون الواجب ماهية

كايضا وما في المقام الثاني فلان تعدده
يعدد افراده التي يكون المطلق
عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها
بسيط داخل تحت مفهوم عرضي
فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم في
لمكتات دون الواجب (قال المحققان
فانه لما ثبت ان البياض المنقول على
البياضين ليس طبيعة نوعية
ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا
متركيين في ذاتي) اقول فيه نظر
ظاهر اذ المبين ان البياض ليس
ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان في ذاتي
اصلا فمقبول لزم مما ذكر بل لا يصح
في نفسه لان دخولهما تحت مقولة
الصكيف الذي هو الجنس العالي
ضروري ولا يذهب عليك ان توجه
السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما
نوعين مفردين لا يدخلان تحت جنس
فصلا فان الانواع المندرجة تحت
جنس وهي اكثر الانواع بل جميعها
على رأي الشيخ حيث ذهب الى ان
النوع الاضافي اهم مطلقا من الحقيقي
لها اعم فتيوجه السؤال المذكور
(قال الشارح كالبياض المنقول على
بياض الثلج وبياض الصاج لا على
المسود) اقول المشهور ان البياض
جنس لما تضمنه المراتب المختلفة شدة
وضحا والحق ان القول بتشكيكه هو
هو الا يمتنع بالقياس الى الجسمين
كما صرح به اولا وكذا ليس صدق

اي خروجه من المدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من المدم
الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاء فان
قلت فتقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بمقدار عدمه عن
الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل اياه
تفسير للحدوث بالاحداث فتقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم
لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والعرض
النيبه على صحة استعمال كل من الصارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاء ولم يقل لمعناها وان كان ظاهر
كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة
في اللفظ كما سيجي نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت
هذا مناف لما سبق من اشتراك الايحاء بين الصنع والابداع فتقول كأنه
جعل الايحاء مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما
منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من المدم فقد زال
احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم
على ان الاحتياج لا يزول بعد الايحاء فان المفعول محتاج الى اعراض
يوجدونها الفاعل فيه فهو وان لم يحتاج في اصل الوجود الى الفاعل الا
انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبهتهم
اما عن شبهة البناء فهو اما لان سلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث
ميولا قسرية في الاجزاء والالات وتحررها باعتبار تلك الميول الى مواضع
معينة فحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها
فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والبناء سبب لحركات
الالات والحركات معدت لحصول البناء فهو سبب لمعدت البناء لفاعل
له واما عن الشبهة الثانية فاما لان سلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم
لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخرجه من المدم وليس كذلك
بل التأخير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم
الاثر ويسهل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي
بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة مادام ذو الصورة على
المحاذاة وعن الشبهة الثالثة اما لان سلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد
حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

الوجود على وجوده لانه من صدقه على وجود المعلوم بان يقال صار وجوده لعله وجودا
فصار وجود المعلوم وجودا بل قال وجد لعله فوجد المعلوم اي صار موجودا فصار المعلوم وجودا
هو الوجود بالقياس الى المعلوم لا الوجود بالقياس الى وجودها وليس عليه سائر انواع التشكيك متعلق

(قال الشارح ان الوجود عتقك فهو من حيث هو وجود يقتضي انا عرضي الماهية الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضي شيئا بل الماهيات تقتضي العروض الخ في فصل ٣٢٥ . ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افراده للماهيات فلا

عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه او لا عرضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتأمل (قال الله كانت فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى شيء هدمي) اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لنا ان رجع هذا الى امر وجودي وهو كون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يقولون قولهم اننا نقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده) اقول لا يتحقق ان الشك انما ينافي التصديق بثبوت الوجود للماهية المثلث ولا ينافي نقل ماهية الوجود بل يستلزمه ففما نقله الامام ليس استدلالا على المغاربة بين الامرين لان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الماهية في صورة الشك كما علم علما تصوريا فكذا الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما على تصديقنا بل ثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق والحق ان الاستدلال على مغارة الوجود للماهية بائنا نقل الماهية ونقل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك فتأمل (قال المحاكات وهذا المنقول غير ما ذكره الامام) اقول ما نقله الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور

محتاجا اليه من حيث الوجود فالواجب بالغبر وحيد يدفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات قوله (يجب ان يخل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغبر بعد العلم نفسه مفعولا سواء كان هذا منتهى او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساوات ان لا يلزم معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماء مفعولا تسهلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغبر بعد عالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا اختصاره واذا قد سماه بالمفعول و كان المتكلمون يزبدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انفس بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدلل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله (والمحدث بالباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله (واستعمل المحدث على انه مفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا لمحدث بل المفعول والفاعل

على ما نقله حيث قال المصنف في ابطال الدور ان يقال الماهية متباعدة عن العلول فلو كان كل واحد منهما عللة للآخر لكان كل واحد منهما متباعدة عن الآخر واذا كان كذلك كل من كل واحد منهما متباعدة عن الآخر المتباعد عن الشيء متباعد عن كل من كل واحد منهما على نفسه والمتباعد عن الشيء متباعد عن كل من كل واحد منهما على نفسه

بالتقدم ههنا هو الذاتي وسبب تقدمه على الذات على المعلوم لا يكون الجهة مؤثرة في المعلوم
 فتقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما مادة لاخر كان كل واحد منهما مادة على الاخر ولا يبقى حينئذ بين النكاح
 والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل **﴿ ٣٢٦ ﴾** بطلان الدور اثر في معنى الكتاب

لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على
 ما استرضه من دليل بطلان الدور
 بل انما نقل هذا على كلام الشيخ
 في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل
 بطلان الدور والاعتراض جار فيه
 فنقل الاعتراض على هذا الكلام
 واجاب عنه بتسايم كلام الشيخ
 من الرد والابرار ولا يبقى له مجال
 اعتراض ويحل به ما اعتراض به على
 ذلك البحث ايضا من غير خروجه
 عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا
 الشرح وحينئذ يدفع جميع ما ذكره
 صاحب المحاكمات الاما ورده بقوله
 ثم الامام لم يقل ان تقدم المادة بالوجود
 وهو التأثير المحل اذ يتحقق الفرق
 بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان
 الدور هو تقدم المادة مطلقا
 وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم المادة
 بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين
 المقسم والثاني بخلاف الثاني والجواب
 انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع
 فلا شراح اريقول مثل هذا في دليل
 بطلان الدور اذ معلوم ان المراد
 من تقدم المادة هناك تقدمها بالوجود
 او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم
 والثاني وتكون هذا القيد مذكورا
 في هذا البحث ولم يكن مذكورا
 صريحا في دليل بطلان الدور مما
 لا يسمي ولا يفتي من جوع هذا ثم ان
 الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة) قيل كلام الامام ان الشيخ
 بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع
 او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شأن الحكميم
 وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتطابق
 باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول واهذا
 جمع بين اللفاظ الثلاثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان المصنع
 والابجد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفاعل ووضع الفعل
 بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون
 ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل لا لارادة فرد الشيخ عليهم
 باستشهاد العرف **قوله (لما ذكر انه اصطلح ههنا)** حقق البحث في مقامين
 احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو واثنى جهة التعلق اما في المقام
 الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك
 ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود
 بعد عدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة
 اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد عدم فالمتعلق بالفاعل ليس
 هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم
 لانه وصف بعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود
 اما من جهة الحدوث او من جهة العدم كان قال الامام البحث ههنا
 اما عن ان يحتاج الى الفاعل من المفعول اى شئ هو وهو عدمه السابق
 او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن بسبب احتياجه
 الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
 وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحمّل لكل واحد من الامرين اما
 البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث عن حلة الاحتياج
 فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون حلة له ولا الحدوث اعنى كون
 الوجود بعد عدم العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى آخره فيقال له
 اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما
 ان الحدوث لا يجوز ان يكون حلة الاحتياج فهو فائده افادها غير متعلقة
 بما في الكتاب **قوله (كلمة واشاره)** هذا البحث في المقام الثاني وهو
 ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى الفعل الخا مس **﴿ ليس ﴾**
 حيث بحث فيها عن معنى التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضوع للابتن بهذا البحث وقد ذكر الاعتراض
 في ذلك النمط ونفس الشارح هناك ولما لم يكن من دليل **﴿ ٣٢٦ ﴾** بطلان الدور اثر في معنى الكتاب

الذي هو الوجود في الوجود معلوم بتدبيره العقل وليس الغرض من هذه البينات والامثلة تعريفه ولاياته وامامات قائلها
صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنيين في الخط الخامس
من هذا الكتاب ان تقدم ٣٢٧ على الملل بالذات ان ار يده كونهما وثرة فيه

فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل
لعلة متقدم على الملل بالوجود يرجع
حاصله الى ان العلة لا تؤثر في الملل
الابعد وجودها وهذا هو المصادرة
على المطلوب الاول فلما ندعى ان
المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس
ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر
سابق فيكون كلاهما اما دة لحل
النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك
ان ما ذكره الامام رحمه الى ان قوله
العلة متقدمة على الملل بالوجود
اعادة للشرطية المذكورة وهي انه
لو كان علة كانت متقدمة بالوجود
لانه كان عين التالي لان مضمون هذا
القول هو مضمون شرطية على
تقدير ان يكون لتأثير هو معنى التقدم
فانقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس
على ما ينبغي (قال المحكمات والاجالي
وذلك بوجهين) اقول ظ هر كلام
الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول
من هذين الوجهين نقض تفصيلي
حيث قال وان تنزانا عن هذا المقام
لكننا نقول لم قلتم ان كل علة فهي
متقدمة بالوجود على الملل الابري
ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها
فما هياتها حال قابلية او حوداتها
في هذا الموضع الله لقابلية لا يجب
تقدمها على الملل بالوجود واذا
كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة
الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسوق بالعدم فتقول غير الواجب
بالذات اعم من المسوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه
اما ان يكون دائما او غير دائم والمسوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكل واحد من غير الواجب والمسوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق
بالغير اما المسوق بالعدم فقطاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده
اذا لم يكن من ذاته يكون من غير قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص يكون للاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون تعلق
الوجود بالفساد من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه
لما استدلل على ان التعلق للوجود بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه
مسوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفساد ثابت دائما ابطالا لما ظنه
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات
اعم من المسوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب
المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلان لم ار غير الواجب اعم
بل كل ماهو غير الواجب يحدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبق بالعدم فان مفهوم المسبق
بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبق
بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبق بالعدم اعم
من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبق بالعدم شيء
له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبق بالعدم فهو واجب بالغير
لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم
من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما
عموم في المفهوم يكون للاعم اولا والاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان
الاعم ذاتيا للاخص فان الكتاب والانسان يحمل عليهما الناطق
والكتاب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكتاب اولا
وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسوق بالعدم ومن ادعى ذلك
فعليه الدليل وقوله فاذا لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التزديد غير ملائم لفظ البقاء بل الحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه
اذا كان قبول الماهية لا لوجود بحسب الخارج اذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلف الحكم وهو التقدم
بموجب الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل والاخر كذلك

لان الماهية متصفة في العقل اولا ثم عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المخلوقات الثابتة فالناقض اذا زعم ان الماهية قاطبة للوجود في الخارج لابد ان يزعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض له الوجود اذ من الضروري ان ثبوت اشئ لشيء في ظرف يقتضي تقدم ثبوت المثلث في ذلك ٣٢٨ * الطرف فلا بد ان يكون

من زعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة ولا ثم يحل الوجود فيها واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل الكلام اننا نعلم الوجود الخارجي لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهيات قاطبة لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود واما القابلية فاعما تقتضي ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول في طرف القابلية ولقابلية الماهي في الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني فلا محذور (قال المحاكات هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعيينه لغيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعيينه الى غيره الخ) اقول نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار فنقول معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره في الجملة وكونه معلولا لغيره في الجملة على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التعين لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان من جهة التعين فاما ان تضعف الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل الاحتياج من دون النضعف وعلى

غير الاخص ليس بشئ لانا لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقها بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم قوله (واعترض الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه الطنب في الفصل السالف في ان الملتقى بافعال وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازل وازايته لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازلنا لاستغنى عن الفاعل لا ستعالة احتياج الازل الى الفاعل واذا اختلفوا في الازل فالدائم الذي هو ازل وابدى اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوما كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يقتصر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فاما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النقط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكره في اليهار ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بافاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعاق به حاول ان يبين خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفي في بيان بطلان خطئهم ولكنه سلك طريقا اخر

هذا التقدير اما يلزم المطلوب ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب وجوده الى * وليس * الاقسام الاربع والزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال في الثاني بتضعف الاحتياج والمعلولية بالتعاقب

الى القبر وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطال القسم الرابع وقال في التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الاثبات التوحيد فاشار الى ما ذكرنا حيث قلنا ثم نشرح في تفصيل الاقسام فتمين ان القسم ٣٢٩ * الاول الخ فتلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا يحتاج الى الاستدلال

اخذت بمجملتها لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التعيين مجذور آخر وتوجبا للدليل بالزام كثرة المحذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لا حاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال لو لم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرر باخصر لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثاني ايضا واما حديث التقرير فالاخر فيه هين اذ المراد ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا في كلام الشيخ ولعله انما عدل عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعيين على ما وضعه اولاً بل مع امور آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع بل في القسم الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضافر

وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه قاعدتين لتحقيق صليته الامكان وابطال صليته الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث وقش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شئ هو ثم ان تعلقه به على اي وجه فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الاتفي ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقاً عليه او لا ثم بين ان سبب التعلق الوجود بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مقتفراً الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكننا يكون مقتفراً الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يتمتع ان يحتاج الى الغير والالم يكن واجبا لذاته قطعاً وقال الشارح اما قرله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً اولاً والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل وجوده لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل تحقق في التكملة لا المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصاً بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كونه الوجود مسبوقاً بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه حائل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدم محال

الاختياج الى الغير فجوابه ٤٢ * انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعيين وبهذا الاعتبار مأخوذة مضرة في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة بتفصيلها وذلك يحتاج الى البيان المذكور (قال المحقق) وههنا نظر من وجوه احدى ابعائه لا تقرب فيه

لأنه حاول بيان الملازمة (أقول ما ذكره أولا وهولبيان الملازمة حيث ٣٣٠ قال لأن التصديق إما أن يكون

هو المساهبة الخ وههنا يريد أثبت
افتقار وجود الواجب الى غيره
بوجه آخر من عند نفسه وليس
بمفيد وتوجيه كلام الشيخ لانه وجهه
اولا (قال المحاكات لكن هذا الدليل
لوصح لنفي على انحصار حال اللازم
واللزوم في علة احدهما للآخر
واما على معلوليهما لثالث) اقول
الصواب ترك معلوليهما لثالث لان
المعلولية لثالث مذكورة في الدليل
فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما
من اللزوم واللازم صلة للآخر
ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشيء
منهما احتياج في الوجود الى الآخر
لكان كل منهما بحيث يصح انفراد
عن الآخر كان متساويا لصورة
ككونهما معلولى ثالث ولم يدل
على انحصار حال اللازم واللزوم
في علة احدهما للآخر نعم يرد
على الدليل ان التسالي وهو عدم
احتياج شيء منهما الى الآخر
مرتب على عدم كونهما علة للآخر
ولامدخل فيه لعدم كونهما معلولى
علة لثالث اصلا ولعله هو مراده ولو اريد
من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة
في مرتبة التصديق وفي قوتها فتأمل
ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون
جزء اللزوم علة اذ يمكن في كون الشيء
حرزا والامر كون جزئه علة مستقلة
له لان الجزء معتد منهم لللازم والكل
يلزم للجزء فيلزم ملزومية الكل

بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه
موجودا واما كونه بعد عدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم
ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو
مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النقط لان المتعلق هو الحادث كما ظنه
فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان
وليت شعري ان من يقول ان المتعلق هو الحادث فسبب التعلق هذه هي
شيء هل هو الحادث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان
المتعلق حادثا او غير حادث ينقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول
هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحادث
ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ فرضه من هذا الفصل
ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليعمل به الا وهام
العامة ولو فرضنا ان علة الحاجة الحادث والاحتياج في جميع الاوقات
حاصل لم يضرب اصلا كما به عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة
الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم يضره ونقول
قد ذكرنا ان هذا الفصل ابيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان
او الحادث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة
الحاجة ميتا لها ولو لم يكن مفيد له لكان اشتغالا بما لا يعبه قال واما قوله
لم يبين ان الدائم مفقود الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي
الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون
متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطالب اصلا وانما قال
الذي ذكره ليس بيانا نافعا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح
لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق
هو الوجوب بالغير فهو متناقض لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة
ليس بمفيد قوله (واقف ان الخلاف ههنا لفظي) قال الامام لا خلاف
في ان الدائم هل يصح ان يفقود الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على
ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم
نفوا العلة الموجبة والمعلول الا ان لا يهتد الدليل الى لبيان الا ان لا يستحيل
ان يكون مفقودا الى المؤثر بل بالذلة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا
على ان الا ان لا يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالمراد ان اتفقا على

وقيد المعلول بالسواة لان المعلول لما جاز ان يكون له ان الا ان لا

حلل متعددة فلم يكن ملزوماً لشيء معين منها الا بشرط المساواة وقوله او لجزء منه معناه ان الملزوم مطلق لجزء
اللازم ومصار المعنى ان الملزوم معلول اللازم او لجزء اللازم بشرط ان يكون مساوياً

للازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم فقط والمساواة تنقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس الى جزئه اذ المساواة لجزء اللازم لا تدخله في الملزوم اذ يكون الشيء مساوياً لجزء اللازم وملزوماً له لا يستلزم كونه ملزوماً للازم اذ لعل ذلك الجزء ليس مساوياً لكليه بل اعم منه وما ذكره ههنا كالتفصيل للمذكور من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة وبسببانه ولهذا قال واعلم انما يتأخرا متافئة بين الكلامين بعد ظهور المراد فتأمل (قال المحاكات والدليل دل على علية الملزوم للازم او بالعكس) اقول اراد بالدليل الدليل الذي لاظم في مطلق الملزوم ولا يخفى عليك انه لو خص بكون الملزوم علة للازم او بالعكس فالملازمة التي ذكرها بقوله لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا ملزوماً الى قوله وكان كل منهما بحيث يصح انفراد كل واحد منهما كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع انفكاك احدهما عن الآخر ان يكون جزء الملزوم علة مثلاً كما ذكرناه آنفاً والجواب عن قوله فلا يعود القسم الاول لان ما ذكره الشارح من العود انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعيين وعلى تقدير عدم الكفاية فيحقق لزوم احتياج التعيين الى غير وجود الواجب وهو

ان الازلي يمكن ان يكون مستنداً الى الموجب يتمتع ان يكون مستنداً الى القادر فن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلاً في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازلياً هل يسمى فعلاً وهل يسمى علته فعلاً وهو خلاف لقوى صرف اقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتهاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علته الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علته الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضاً خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاه واحكام كلام الشارح فاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضائياً نشأ نقلهم مطابق احديهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكرنا وثالثتها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا متافئة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع دائماً ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام في الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجمادات المادية واخرى يبحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نفاً قوله (يريد بيان ان كل حادث مسبوق بوجود غير آثار الذات) والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

ظاهر القسم والجواب عن قوله لا يكون الوجود معلولاً له حتى يكون معلولاً لما هيسته اوصفته فالجواب الحق عنه ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

الوجود في مواضع وأما ما ذكره من الجواب فردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اي عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بما هي الواجب فعلى تقدير كون التعيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لا يتصور التلازم والعلة ٣٣٢ بين التعيين والوجود حتى

يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الاغراض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان بناءه على قطع النظر عن العينية فلا يلزم ما سيذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعيين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ما ذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة يفرض على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم لن لا يوجد الواجب تعالى شأنه فردود بانه على تقدير كون التعيين لازما لوجوب الوجود ومعاولا له لم يلزم الاوحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شأنه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعيين عين ذاته وحينئذ لا يتصور التلازم والعلة وأما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما صرح به الشارح

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحوادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس بنفس العدم لان العدم بعد كعدم قبل وليس القبل ببعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل معا فهو امر آخر غير قار بالذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجراء الحركة قبليات بعضها متصرفة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس بنفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فالاريد المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطابقا لعدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث ان في النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طارو ذلك اذلى زائل وفرق بين الطاري والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع نسلم ان العقل امر مغاير لكن لا نسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا تصرف فلا يكون في القبل تجدد وتصرف فلا يكون غير قار بالذات ولئن سلمنا انه غير قار بالذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرفة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان التردد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات فذلك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اسار بقوله وليست القبلية بنفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبل بذاته فكأنه نفس القبلية اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

ان يكون التعيين معاولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والعجب منه يسمى ما ذكره انما حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الاصلية في الجلسة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مسبقة للتعيين (قال المحاكمات ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ) اقول كون الوجود لا يختلف إلا

باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا يتقبض العقل عن تجو يز موجودين كل واحد منهما بمنزلة
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان الوجود
فردا واحدا يحصل بنفسه ﴿ ٢٣٣ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون له افراد كل

منها يحصل بذاته من غير ان يكون
هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير
التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا
وليس فيه دفع اليراد عن الدليل
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد
مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو
الموجود على ما امر اليه الاشارة
في المحاكات ثبت التوحيد اذ لا يتصور
كون الوجود له معان متعددة لما تقرر
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل
(قال المحاكات لكن الغاء في قوله
فان كان ذلك وما يتبعه به ماهية
واحدة الخ) اقول يمكن حل الغاء
على فاء التفصيل وحينئذ لا مناقشة
(قال المحاكات اول امور غيرهما
يضاف اليها فهي اليقينيات
فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه
بحث اذ يجوز ان يكون المقضي هو
المهية وتلك الامور المضافة امور
اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون
المقضي هو تلك الامور بناء على ان
الكثرة والتميز امر اعتباري والاعتباري
يصلح ان يقتضي اعتباريا واقول
في توجيه كلام الشارح لاشك ان
الانسان مثلا بنفس تصويره اي نفس
مفهومة من حيث انه متصور غير مانع
من فرض الشركة وصدقه على
كثيرين وزيد نفس مفهومة مانع عنها
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على
امر زائد على الطبيعة الانسانية

ان يكون معروض البعدية فعروض القبلية امر لا يكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل واللام يصير معا
وبعد فتبين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض
القبلية للعدم لا يتنافى ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا له لجواز ان يكون
عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا استدل لفاعل وجود
ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصمم لان ذلك القبل ممتد الى الازل
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين
تكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبلات وبعديات متصرفة متجددة
ولكن ربما يمتنع ذلك في بادى النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل
حتى يتبين ذلك واللام يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان المعروض القبلية بالذات خواص احديها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة
التي فرضها الشارح فان قيل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولا يقال
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها
اذ لا يقال حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا
الامتداد لما كان غير القار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل
تدرجيا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لامن كل وجه بل من حيث
عدم الاستقرار ببقا يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزأؤه في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزأؤه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك
الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع من قبول الشركة وهو التعين ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء
زيد الموجود في الخارج وكيف يمكن هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية
وهذا الامر المسمى بالتميز ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع اليراد

(قال المحاكات والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لاموز موجودة) اقول ان كان الكلى الطبيعى موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجوز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعى غير موجود في الخارج وان الجنس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٣٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج خفيفة

وتسميتها بالذاتى مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قل بنى وجود الطبايع في الاعميان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلى واماعند التدقيق فبظهر انه لا يجوز لان الامر العدمى ثابت للشيء بالقياس الى ملكته وكلما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حيثزما خوذا من نفس الذات اذ لا شك ان ملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحصل كلام الشارح على ان الامر بالعدم فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في نفس الامر (قال المحاكات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتبارى وذلك لا يضر لان ما يحتاج الواجب الى الامر الاعتبارى المعدوم في الخارج لاشتماله الخش من احتياجه الى موجود خارجى (قال المحاكات وههنا نظر لانا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد منه ان لم

كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قادر الذات يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستقر في الخارج لاجزائه ولكن اذا حصل ذلك الامر المستقر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا تجتمع مما وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في ان ادراك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجراء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه بفعل بسبيلاتها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسبيلاته الزمان كما ان النقطة بفعل بسبيلاتها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هذا شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان التجدد غير المتصرم وهما جزأ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما ولا فلا بد لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضا لهما معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قادر الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج واشئ لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المتقدمين القائلين بان القبلية طُبِست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قادر وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ابرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحوادث بعد

كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد منه ان لم من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا جارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجى لا محالة يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتبارى ليس بموجود في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو

المؤثر والفاعل اذ لا شك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به ونحن اريد بقابل التأثير ما يتعلق به التأثير فمعلق الاخر الوجودي لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المسادة بل الظاهر ان مراده من القوة ﴿ ٣٣٥ ﴾ القابلة الاستعداد الذي يحصل به المناسبة بين الطل والمطلوبات

الذي يخصص المطلوبات بتلك الطل لا يغيرها ولا يصير الكلام هكذا تخصيص كل شخص بعقله ليس امر مستندا الى الفاعل المفارق لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء لا الى الماهية ولو ازمجها لاشتراكهما فرضا فيحين ان يكون مستندا الى الاعراض ولا يمكن ان يستند الى اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن تشخص مفعولها فيكون مستندا الى اعراض قائمة بعمادة ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال في الشخص فلما لم يتقدم على تشخص المحل فلم يجران بصيرتها لتشخص المحل وتلك الاعراض مقارنة للمادة في ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص وكذا الكلام في التشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثلي هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا جار في نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا الشخص كانت الماهية متشخصة بشخص آخر يكتنفه باعراض بسببها صارت مستعدة لتلقيها بالاعراض اللاحقة والتشخص التابع لها على تقدير عدم تحقق مادة مشتركة ههنا لا يمكن اسناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنة لشخص آخر كان سابقا عليه وان اتحدتا وطا

ان لم يكن بعدية بالتعبير الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك قبل امر غير قار بجدد وتصرم وهو الزمان فلما كفي في الاستدلال بدم اجتماع القبلية والبعدية او بجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استندراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المتقدمين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة قوله (واعلم ان الزمان ظاهر الانية) اراد ان يبين انه لم يوصم هذا الفصل بالثبوتية والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى فسموه الى الساعات والايام والاسباع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان يتكفد الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فاهو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانطباق للتعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام في اعتراضه بعد ثم لا يمكن ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبية اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية انجلاء ان تعقل قوله (واعلم انه انما به) ههنا يهدف هدف متين ليستبين بهما في دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرفة المتجددة فلن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس التجدد وهو محسوس او غير محسوس ويختلف اجزاء الزمان فلا تكون موصلة فتلحق الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله لا يصح

مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فتأمل واما التشخص بالاعراض فالتشخص بالذات المقابلة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في كيفية التوجع في الخارج وذلك بكثر في ذهن لان العلم ضد القساثلين بمصداق الا سببها في ذهن موجود ذهني على

ما صرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل (قال المحاكات واما نقله ان المحبة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق) اقول لا يخفى على المتأمل المتصف ان كون التعين عارضا لقواحب ﴿ ٣٣٦ ﴾ على ما هو شأن سائر الماهيات

والتعينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلم هذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا (قال المحاكات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة) اقول الجواب المراد ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط اضفى بالنسبة الى الفاعل ولا ينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة لها وكذا المراد بقول التكثر لذاته ان لا يقبل التكثر بمحله والاظهر في الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة بالنوع واما لمادة العنصرية فلا تتكرر بالذات بل انما تتكرر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هيولى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد بمجامع الاتصال والانفصال ويفارق جميع الصور العنصرية ولم يفارق ذلك التشخص بطريقتي الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك بتغير بتغير الصورة فاعلة المتكررة لهيولى العنصرية ما يكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة بكون مشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بآية الزمان وتصوير ما هيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما يمكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دويا ثم ان سئل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بينهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوحدة الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الاية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الايضاح ما فيه خفاء يبط عبارات والكشف عن حثيات هي مناط الحكم فاحذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك واعلم ان السبغ عرف الزمان في الفصل الاقوى بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لا يكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بوجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضها كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القبلية يتحدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتحدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض

للتشخص السابق على ما عرفت آنفا اذ قد عرفت انه لا يمكن ثبوت تلك الاعراض على التوخي بدون ﴿ بان ﴾ مدخلة المادة للوجهين المذكورين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكررة بالذات مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو وانها غير متعينة بالذات ولا ذات وضع

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة بانقسام جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فأما من غوامض الفن وقدمر تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحاكات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح

على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهوى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح جملها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التميز بينهما وسبغى الفرق بينهما في اللفظ الخامس لكن السخ لا حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق في المركب الجزء الصوري اجري الكلام على سبيل ارضاء العنان والمماثلة مع الحصص لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السمرير على هذا الاسلوب ايضا (قال المحاكات بل الى الوحدات فهي معان) اقول قد فسر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة الابراد المذكور ابراد عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع به الابراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا ولزيم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول قال والاضح في القصة ان يقال الانقسام

بار الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لابدان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض في الخارج وثانتهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاحتمالهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية والآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لافي الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعرضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتألي الاثنت فثبت لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف اندفاع الجوابين وانجاه ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ما صرح به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية معارض لمعرض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانتا موجودتين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اى ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق الحديث بالمسألة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه قوله (اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها

(قال المحاكات ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاستلزام بان المدعى ليس الاننى التركيب) اقول وحيث ينبغي تفصيل قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء هو المركب او المنقسم الخ كما يكون التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لا يلزم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالتوصل الى اجزائه المتشابهة

٢٣٨ مخرج في انه حل المعجزة الالهية الى الاجزاء التشابهية على المتصلة او على ما يتناولها واما قوله ولواريد به انكم المتصل فله وجد آخر فغير مستقيم اذ للتقسيم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هو ايضا غير مستقيم غير مستقيم على ما عرفت ﴿ ٢٣٨ ﴾ توجيه كلام الشارح آنفاً (قال

المحاكمات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لو اراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك في ان لها تقدما زمانيا في العناصر فكيف ما هو بالذات لا تدفع ماذكركه وقد يحصل بما ذكرنا وجوه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفاً دون المأدى ولهذا صرفوا في المشهور العلة المادية بجزءه يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزءه حين وجوده يكون الكل بالفعل واصل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب وبما شأه مع صاحبه فينبغي حل الجزء الغير المتقدم على الصوري ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي المباشرة مع الخصم والحل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول قد عرفت جوابه من ان بناء الكلام على المباشرة وكذا يتدفع ما يذكره بمبده بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه المتقول من بعض الاساتيد ان كلمة الكاف

في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قلبية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور انما لتسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالاً فين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة قوله (ويستدفع ايضا اعتراضه بان العدم او انصف بالقبلية) اي انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم انصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القلبية امر اعتباري فيصح لحوقها بالعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان عروض القلبية ليس هو العدم فتقول المراد منه عروض القلبية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القلبية والعدمية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امر اعتباري لا ينافي عددها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعاقبة بامر خارجي قيد على وجوده كما مر مرارا قوله (ثم انه اشتعل بالمعارضة) هذا نقض اجالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليست هذه القلبية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النوع من القلبية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض توجيهين الاول ان الزمان مقتضى لذاته بمعنى ان ماهيته

ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكمات) ﴿ و ﴾ وان كانت جزءاً كانت مقدمة عليه بالذات) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال المحاكمات والحاصل انما لانفسنا ان كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبني على ان كل محتاج الى الغير لا بد له من علة فاعلية ولهذا قالوا العلة الفاعلية

لازمة في جميع العلويات بخلاف سائر العلل والعلل الخامة البسيطة لا تكون الانواعية واذ اثبت احتياج ذلك المركب الى عللة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه بلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان في عبارة السؤال المنقولة ﴿ ٣٢٩ ﴾ ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب ممكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رآيه

من غير ابتناؤه على مسألة التوحيد (قال الشارح الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزؤه ماهيته الخ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء وبين الداخل في ذات الشيء وحقيقته فان الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوقا بعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات وما يحصل منها في العقل وان كانت عين نفسها فتأمل (قال المحاكات واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته على اننا لنشك الخ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلي في مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيد كره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص منقوضان بجميع المفاهيم التي كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتغال اشتغال الكل على الجزئية فاختار الاول ومنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتغاله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستفتت القلبية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزئية المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبل وبعدا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان تكون بعضها مقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آتات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة ~~بكون~~ اجزائه المفروضة بعضها مقدما وبعضها متأخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فاستمع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما اننا لانقسم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكر يحصل منه ان المتقدم الذي لا يجمع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون مقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني اننا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفي ذلك في حصول القلبية والبعدية اذ المعنى يكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انهم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحوادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصل عند حصول ذلك الشيء فلما كفي في حصول القلبية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفترقان في الزمان الى زمان آخر ويفترقان في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر

الاشتغال لم يكن فردا له بل هو اول المسئلة وان اريد بالاشتغال بالمعنى الاعم الشامل لاشتغال الموصوف على الصفة فاختار الثاني ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثاني ان المخيرة بين العروض والعارضين بمعنى الخارج المحمول لا يقتضي ان لا يصح اطلاق اسم العارضين وحده على العروض نعم انما كان ذلك في العارضين بمعنى القائم وليس كلامنا فيه اذ الشيء ليس

فرضنا بهذا المعنى بالنسبة الى اخرته في الماهي الاول خلط بين الاشتغال بمعنى اشغل الشكل على الجزء وبين
الاشتغال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين
العارض بمعنى القاسم كافي الاعراض ثم يكون الوجود ليس بكلي ﴿ ٣٤٠ ﴾ مع انه مطلق لا يتخلو

عن سماجة اللهم الا ان يريد بالمطلق
معنى المجرد وهو ايمان الوجود مفهوم
واحد شخصي لا يعرض لشيء اصلا
موجود بذاته وسائر الموجودات
موجودة بتعلق بينها وبينه كاهور أي
بعض الماهيين (قال المحاكات او باعتبار
الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان
الجسمية طبيعة نوهية) اقول على
تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة
نوهية يلزم ان يوجد لكل صورة
جسمية مخصوصة ما يشار كها
في نوعها لان كل جسم معين يوجد
ما يشار كة نوعا كيف والصورة النوهية
داخلية في الاجسام الفلكية والمنصورية
مختلفة بالنوع وكذا الهوليات
في الافلاك مختلفة بالنوع ومختلفة
لهيولى العناصر بالنوع واختلاف
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينبغي
كون الواجب تعالى ليس شبيها
من الاجسام الفلكية بل انه
ليس شبيها من صورها الجسمية الا
ان يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى
الجسمية وهذا كما ترى او يقال يلزم
التركيب حينئذ وهذا دليل آخر
بالحقيقة فليأمل والجواب انه اذا ثبت
ان كل ماله مشكلة من نوعه كان ممكنا
لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه
جسما وكانت الجسمية التي هي
جزؤه طبيعة نوهية وقد وجدت

فالاولى ان يقل كما ذكره الامام لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس
ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن التذلاته لم يوجد
معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولغلبة كان مشعرة
بزمان مضي فيكون للزمان زمان سلطان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس
لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس
اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس
فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذي مع الحركة
زمان آخر قوله (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي
ان الموجود الغير القار الذات لا يجمع احزاه في الوجود فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان
فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الابوما وامسا وحكم العقل
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير
مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم
العقل بتقدم بعض احزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء
آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا واما حكم
العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقصره في زمان متقدم او متأخر اذا تمهد
هذه المقدمة فتقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه
بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا
امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض
متأخرا كالسواد والبييض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب
ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبليسة والبعدية امران
موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيها
اقتضاء العلة للمطلوب بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يخرج
في تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض
الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف
الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكتفي في تصور تقدم بعضها
وتأخر البعض وانما بتصور متقدما او متأخرا موقوفه في زمان

من فردها ما شاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب ﴿ متقدم ﴾
ويرجع قوله او باعتبار الجسمية الى ان الجسم ممكن جزؤه الذي هو الجسمية لكونه طبيعة نوهية والمقدمة الاخرى
وهي ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهرة الطوى ذكرها (قال المحاكات) ومعناه ان الاشتغال لا يفرغ

غير نوعه) اقول ليس كلمة من صفة للاستثناء ولا للفرق لان المستثنى منفى الاستثناء المفرغ غير منه كور وللفرغ منه هو المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه لا يتسلوه وفيما نحن فيه ﴿ ٣٤١ ﴾ كلمة من داخلية على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح

به بقوله ليس من نوعه فلا قبل (قال المحاكات وحيث لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة) اقول اى تلك المقدمة الاخرى وهى ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشترك القائم بالذات وحيث لا يبقى خبر في الكلام (قال المحاكات وظاهر انه هذان) اقول حل قول الشيخ اعني الاشياء على انه تفسير وتخصيص للشيء المذكور قبله وجعل قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية او حالا عن الاشياء وحيث يرجع الكلام الى ما قلناه وحيث يصير هذان اذا حل على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يبق خبرا في الكلام ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير للشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتساق الى الفهم وما الباعث على حل الكلام على خلاف الظاهر الا يرد الاعتراض عليه فتأمل ولا تضبط (قال المحاكات واما ان الواجب ليس له ذاتي بشارك فيه شيء آخر فلم يبين) اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين ماهية الواجب مر كبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه

متقدم لو متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا قيل لم يقدم للحادث الثلاثي على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة بقاى لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساو تساهل ان يقتضى بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها على التقدم وبعضها على التأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الاحكام العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار ويكون ماهيتها هى عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه عما تقدم فان القبلية والبعديتين اللتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فيحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعء واما في غيرها فيحسب الزمان المحيط بالقبل والبعء واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشئ للزمان فان معية الحركة للزمان هى متى الحركة اى كون الحركة في زمان ومعية الشئ للزمان هى كون متى احدهما عين متى الاخرى كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله (يريد بيان ماهية الزمان) قد علمت ان قبل كل حادث امر متجددا متصرا والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدرج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان حلقى بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث فكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لالى اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى يسانه في فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة قرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعده وازيد قوله (فهو كية الحركة لا من جهة)

عن غيره واقول قد مر فيما سبق انما ان غير الواجب الوجود لا يشترك غيره في ماهية وهى اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل ماهية متضمنة لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء لها فماهية غير الواجب ليس هو وجودا سواء كانت نوعية او جنسية واذا لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما به ان

الوجود لابد ان يكون صيغ في الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهية اما بالنظر الى ذاتها فلا يخلو
اما ان يحب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم
اقتضاء ماهية الواجب لامكان هذا خلف واما ان الفصل ﴿ ٣٤٢ ﴾ يحتاج اليه لمطابقة الماهية

العقلية الموجود الخارجي فجاوبه
ان الشيخ لم يقل وليس له فصل
ولا خاصة بل قال لا يحتاج اليها
في تميزه تعالى عن غيره ولا يخفى ترتيب
ذلك على ما قبله واما انه ليس له
فصل فلانه اذا لم يكن له جنس فليس
له فصل اذا لا جنس له لا فصل له
على ما بينه في المنطق وايضا لما ثبت
به نفي ان يكون له جنس ثبت نفي ان يكون
له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل
لا يكون عين الوجود والاكوان واجبا
فيتعد الواجب هذا خلف فتعين
ان يكون ضمه فيكون ممكنا ويلزم
من امكانه امكان الواجب واما نفي
الخاصة بل العرض العام اذا كانت
من الصفات الحقيقية فثبت عند
اثبات نفي الصفات الزائدة على
الذات فتأمل (قال المحاكات وجب
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة
لوجودات الممكنات في الماهية وهو
خلاف ما ذهب اليه) اقول هذا
ينا في ما سبق آخا حيث اورد قوله
فيكون جميع وجودات الممكنات
متساوية في تمام الحقيقة بذاته تعالى
على انه محذور لازم ولو كان هذا
مذهبهم فليس لزومه محذورا
هذه فكيف يوجد السؤال الذي
حرره الامام وكان توجيهه ان هذا
الكلام من الامام كانه تنبيه على
ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب

المسافة) الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانما لو فرضنا
حركتين احدهما في فرسخ والاخرى في فرسحين ولا ينظر الى المسافة
والزمان لا تعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة
فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة
الى كل المسافة فبعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان الحركة كمية
عرضية والمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة
والنقصان بعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم
واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة
في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية
الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة
المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم
الى متقدم ومتأخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة
التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم
والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانها
جهة الزمان قوله (قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة
تابعان) اما للتقدم والتأخر في المسافة والتقدم والتأخر في الزمان فكما ان
المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام
الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة
الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان التقدم من الحركة هو ما حصل
في التقدم من المسافة والزمان والمأخر من الحركة ما يحصل التأخر من المسافة
او الزمان لكن المقدم والمأخر من المسافة او الزمان لكن التقدم والتأخر
من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون
للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هما اي التقدم والتأخر
للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونها لا يجتمعان
ويكونان اي يكون التقدم والتأخر معدودين بالحركة فانما تعد التقدم
والتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فمهما كانت
اكثر كان عدد التقدم والتأخر اكثر وان كانت اقل كان عدد ما اقل بعدد

مناقض لمذهب في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لاصلي الامام والمراد بقوله خلاف مذهب ﴿ الاجراء ﴾
اليه خلاف ما يلزم بمذهب اليه وهوان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا على ما حرق في تقرير

السؤال (قال المحاكات وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلي على ما حرره الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكأله انما ذكره ﴿ ٣٤٣ ﴾ دفعا لسؤال ر بما توهم في هذا المقام فأمل (قال المحاكات لجواز

ان يحد بالوازم) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حيث يدل على ان التعريف بالوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لوجهه (قال المحاكات قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقنا اولى من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان الملى اولى من البرهان الاخر وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين الى آخر ما قال وعلى ما ذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولى من العكس ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى من اثباته بالطريق المشهور لان الملاحظ اولى في هذا الطريق هو الوجود المطابق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشئ ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم ففي الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يصير

الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان مدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر الذي لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشقاء قوله (يرد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممكنا ان يوجد والمتع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لم يلزم الا انقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فاما مكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشئ بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشئ في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجي ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشئ بنفسه لاننا نقول المراد ان الامكان امر للشئ لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحيث ان يكون جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرها فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن لعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته من البين اتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فرما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن

فيه التصديق بكون الشئ ممكنا وفي الطريق المشهور يصير كون الشئ ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك اذا كان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اولى من عكسه (قال المحاكات بل البناء يحدث ميو لا قسرية) اقول فيه منساجة اذ الظاهر ان تلك الميول مبول مرضية وان حركات الاحجار

والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير تصفيتها في الاجزاء الحقيقية وبالذات بل الفاعل لها والحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسورة على مامر والظاهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو المبدأ الفياض والبناء من جهة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان ﴿ ٣٤٤ ﴾ الاول ولا يجب اجتماعه مع

الشيء الملول دائما فاسأل (قال المحاكات وتلك الواسطة اما ان تكون من الفاعل ايضا) اقول فيه مساهلة لانه بشكل فيما اذا صنع احد سكيننا مثلا وقطع به الخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة في وصول اثر الفاعل الى متفصله كان الصادر صادرا بالآلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكات قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بمحشا لغويا صرفا على ما زعمه الامام لا يليق بآداب العقول انما يكون كذلك لو كان مختصا بلغة دون لغة اما لو كان بمحشا على وجه يتناول اللغات كما لمباحث اللفظية التي اشتغل المنطقيون بها فكثيرا ما بحث عنها ارباب العقول لاصراض تتعلق بها واما قول الشارح رحمه الله ولما كان الفعل الى قوله فوضع الفصل فوقع في كلامه استطراد والافحط الفائدة في كلامه على ما قررناه لا يتخفى ان مجرد هذا الكلام على التوجيهين يدفع كلام الامام بالتام لان الشيخ اشتغل بآيات ان الفعل في اللغة والعرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللغة المتخصصة وليس مناسبا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجابه عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي انما هو محتاج الى محل ضمير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم ايضا فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ايضا لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الايض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والغرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بمبارتين متفارقتين المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيء آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة الماثبة وهو وجودها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود المادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانيات تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما يمكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معبوما

الشيخ البحث من خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراد فانه في سائر اللغات فذكره ﴿ لا متع ﴾ وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات واليه اشار الشيخ حيث قال قلنا لا تفتت الا ان الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يعرض في ههنا اكتفاء

بما قرره آنفلأثناء شرح كلامه حيث قال وأشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ومن كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكات حيث قال واذا قد سمعنا بالعقول وكان المتكلمون يزيدون في معناه الى آخر ما قال فانهم (قال ٣٤٥) المحاكات ليس هو العدم لانه نفي صرف) اقول هذا مساق ظاهر

الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلامنا الا ان فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفي في الاول الفاعل الخصوص وفي الثاني نفي الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة للوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبنى على ان تأثير العدم في العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هناك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حيث ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول المرزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق المرزوم متفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاتياته كما توهم

لا متع هيسامه به او معه فيكون ذلك اغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وفعله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء انما يصح في الحاصل الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع شيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذا و كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهر قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف يجوز فلهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء الشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واما امكان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آفة لها في الاستكمال وجب هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادني تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفي احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانيات التي هي قبل وجود الحوادث امكانيات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعيد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعدا والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا لاجاب بقوله وامكانيات هذه الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانيات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجى وبهذا الاعتبار اذا تقرر العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك الاختلاف بالقرب والبعيد ولا شك

وسيجي ما يرشدك الى ذلك وحيث ٤٤ نقول كور المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهى يحزم الفعل فيه بتصور الطرفين وملاذ كروه في معرض التنبيه فلان خفائه بالنسبة الى من لا يتصور طريقه حق التصور وبعد ملاحظة الطرفين وتصورهما يكملهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الغرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز بل بمعنى التقدير (قال المحاسبات
وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب
المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرضا لشيء لا يكون ﴿ ٣٤٦ ﴾ اعم مطلقا من الاخص

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع
فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث
وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس
الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم
اختلاف امكان الممكن بانظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود
موضوعه بقى على الاستدلال منع وهو انا لانسلم ان الحادث لو كان قبل
حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهر او عرضا وانما
يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت
ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون
موجودا في الخارج او لا يكون وايضا كان يحتاج الى موضوع موجود في
الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق
بالامر الخارجي فن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما مر في بحث
التقدم والآخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات
الامام لكنه لا يتم في التمهيل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لانسلم
ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك
لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبسببه كما ذكر يتوقف على كون
الامكان اما عرضا او جوهر او هو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو
يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولا ممكن
وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهر قائما بذاته من غير
تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهر
قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهر قائما بذاته لو كان موجودا ضروريته
لولا يمكن وجود الامتناع ان يكون جوهر قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل
وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع
شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او مع شيء وهو المقصود لانا
نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لاني وقت العدم فيمكن ان يكون
جوهر قائما بذاته قبل وجوده وانما يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل
وجوده وهذا المنع وارد على الشيء الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير
بشرط عدمه لاني وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء
لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا يدار يكون

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل
يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص
بدونه فلا يكون اعم مطلقا من يجوز ذلك
في الذاتي والكتاب ليس اعم من الانسان
بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه
انما يكون اعم منه مطلقا بحسب
الصدق فالحق ان يقال اذا كان
الاعم لازما لماهية الاخص لزوما يثبات
لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم
الاخص تحققه بدون الاعم فهنا
تحقق الاعم المطلق بحسب المفهوم
بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص
على ما اشرنا اليه اقول وانت تعلم انه
على تقدير كون العام ذاتيا للخاص
لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما
محمولا على العام اولا وعلى الخاص
ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول
على الحيوان وعلى الانسان مع
انه لحق للانسان اولا وبالذات
والحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان
من الاعراض الاولى للانسان ومن
الاعراض الغريبة للحيوان فالصواب
في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد
انه اذا كان شيء واحد محمولا على
العام اى لامن حيث تحققه في ضمن
خاص وللخاص ايضا وكان
هنا محل واحد للحقوق واحد
كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا
حق والضاحك بالقياس الى الحيوان
ليس كذلك يدل على ما ذكرنا
من القيد قوله من غير عكس وبينه

الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعلم ان المراد بلحوقه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان
هناك الحقوق واحد وكان للاعم لافي ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته بقى الكلام في ان مانحن فيه من هذا القيد
فنقول لا ينبغي على التأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يفسره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

بالفسر والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في العلول الواجب بالغير الحوادث الاتعلق واحسد بالذبحر وهذا هذا
اندفع النقص بلحوق الصفات اللاحقة للاعم والخاص بلحوقين بمفهوم الذاتى بالقياس الى الجنس والنصل لان ههنا
يتعلق بلحوقين هذابذخى ٣٤٧ ان بفهم هذا الموضوع (قال المحاكات لاننا لنسلم انه لو لحق الاخص
بالذات لم يلحق غير الاخص الخ)

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحدث امكان وجود
فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خالف وفيه نظر لاننا نقول لاننا لم
امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما
يكون كذلك لو لم يكن من انتفاء مبدأ لمحمول انتفاء الحمل الخارجى وهو ممنوع
فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعنى في الخارج والاولى
ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى بان يقال لاشك في امكان
الحادث فاما مكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ اولا
فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكن بل توقف فيضائه
على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لاسيلا الى الاول
والا لزم قدم الحادث والشرط المحذ يتوقف ايضا على شرط آخر
محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على
وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور
موجودة مذبذبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا
محال والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا
لانا لاننى بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون
الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى
ان انكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم
في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه
حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل بقرب
وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط
شرط حالة مقربة للحدث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون
قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود
اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني بضرورى البطلان
فتعين الاول وهو الذى نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا
وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات
فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل
الطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علة وجب ان يزول
عنها استعداد التطفية فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة التطفية لم يزول
عنها صورة التطفية بناء على ان افاضه الصور بحسب الاستعداد فتند

اقول ما يعرض لانواع مفهـوم
كلماشى للحيوان لا يكون عارضا لنوع
مخصوص منه كك الانسان لذاته
اذ لو كان الماشى عارضا للانسان
لذاته كان من العوارض الغريبة
للحيوان وعرضا اوليا للانسان
فينبغى ان لا يبحث عنه في العلم الذى
موضوعه الحيوان ويبحث عنه في العلم
الذى موضوعه الانسان هذا خلف
وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما
كان ههنا لحوق واحد بل الحق
ان المروض الاول له هو الحيوان
المشترك بين سائر ما يعرضه الماشى
ويحمل عليه وهذا ضرورى
وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه
واما اشتراك الامور المختلفة في لازم
واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم
لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل
واحد واحد منهما ما يخصه من حصة
ذلك المفهوم الذى فرض كونه
لازما واما الغير من حيث هو قائما
يكون لازما للقدر المشترك بين الكل
نظير ذلك افهم قالوا جواز توارد
العلل المستقلة على العلول النوعى دون
الشخصى مبنى على ان في العلول
النوعى كان معلول كل علة مخصوصة
فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذى
هو العلول الحقيقى للعلة الاخرى واما
اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع

قطع النظر عن الافراد وبلا حظ من حيث انها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها لجرىبان دليل امتناع
التوارد على العلول الشخصى فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكات فلا يكون وجوده من ذاته في شيء
من الاوقات فيكون وجوده من الفسر في جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

هو الحدوث وان المعلوم انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسليم انه لو لم يكن وجوده في اوقات بقاءه من ذاته لا بد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بملء اصلا لذاته ولا غيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلا بد في الرد عليهم من سلوك ﴿ ٣٤٨ ﴾ طريق الشيخ واثبات ان سبب

التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود (قال المحاكات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ) اقول فيه بحسب اما اولافلان صدق الشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لا يستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها وحل الكلام فيه اذ الجمهور يتكرون جوازاتصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الابان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لا يؤثر في كونه مصادرة على المعلوم فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحيث ان التقرير واما ثانيا فلانه قد مر اننا ان وظيفة الحكم البرهان وان لم يكن مختلفا فلا يندفع المصادرة بمجرد ان لا خلاف في المعنى فتأمل (قال المحاكات ونحن نقول لامعنى للحدوث الاكون الوجود مسبوقا بعدم الخ) اقول ما نقل

حصول استعداد صورة الملقنة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المصغية زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية فقت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحققة فاللطفة ما لم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا يجتمع مع الاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد الاحقة هذا انتفت يجب انتفاء استعداد الاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد الاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاضواء يحصل بواسطتها للهول حالة هي استعداد الصورة للاحققة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم التفاوت بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلوم الى افاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلوم قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن محقق هذا الفن من سمعته يقول ان المعدومين عدم سابق وعدم لاحق اذا مات فالمعلوم يتوقف على عدم المعدوم اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقق الاعداد وتقرىب تأثير العلة الى المعلوم والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده كرداند ولا شك ان المعدم يقرب الى الوجود فان امس بقرب اليوم فالولم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تتبع مع المعلوم حتى اذا وجد المعلوم انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطلبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بمبارات مختلفة لانه منار الاوهام ومزالة الاقدام قوله (فظهر منه ان قول افاضل الشارح) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرفي فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا

الشيخ ههنا يتعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء واياها من معنى آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسرته الشارح واصدق به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ما هو المتعلق بافاعل فلم يكن قولهم ان متعلق الفاعل

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لقوا في مقصوده لا مجرد انه اثبات للمتعلق عليه مذهب العامة فعلم ان الشيخ فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فاذا ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان ارادا على الشيخ بتزييف نقله وسوء فهمه قال الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اقسام العال في نقل

هذا المذهب ووبما ظن كان ان الفاعل والعلّة انما يحتاج اليهما ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو تعددت العلّة لوجد الشيء مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العلّة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلّة فيكون عنده العلة علل الحدوث فقط هذه عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا البرهان حاشاء عن ذلك ثم لوتبرأتنا عن ذلك المقام فنقول ما سلم من مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول بعد انعدام علته وذلك يحتمل وجهين احدهما انهم توهّموا ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفاعل اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق بالفاعل واركان هو الوجود لكن احتياج المعلول الى الفاعل في الوجود انما هو ان الحدوث وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في المقام الاول نفي التوهم الاول وفي الثاني ابطال الزعم الثاني حتي اندفع جميع محتملات مذهبهم ويمن مطلوبه وعلى هذا فالمقام الاول ليس معلوم انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ فلهذا تعرض له واستدل عليه واما قوله وايت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فاسبب التعلق عنده اى شيء هو هل هو الحدوث او غيره فرد ديان من قال المتعلق هو الحدوث اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل

وايما كان فاذا ذكر تموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالتفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه بضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحالة الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالى سهى الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع فصحيح فنشاء الخط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتبارات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فسلم ولكن لانم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قائم بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعداد كالعمر امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فاننا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء طالما كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علة له متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل في ان يخرج من العدم الى الوجود واما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقديم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع في انه سبب الاحتياج لم لا

وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما يجرى لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدث حين جعلوه سببا ٢٥٠ ✽ لتعلق هذا المبنى لا المعنى

الاول واهذا قال الشارح الحدوث ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول الشارح سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول في كلام اصطلح القوم وهو المراد للمعلول لاعلى اصطلاح الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ (قال المحاكات ولا معنى لسبب التعلق الا صلة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة) اقول هذا منه مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولا شك ان علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات والذي نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجوب بالغير فليس عينه واما ان الشارح ذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل هو انه ممكن لذاته واجب بغيره فالقصد بالذات منه الوجوب بالغير واما الامكان الذاتي فضمه مع الوجوب بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح يحكم في ان المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم في ان المراد هو الامكان الذاتي فينبغي حل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما قرناظهر

الاعتبار بوجوده في الخارج لانه موجود في وجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عادا الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والافصولها في العقل جهل لانقول لانسل انها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لا امور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشئ وبوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثية ان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شأنها ان يوصف وهى بهذه الحثية موجودة في الخارج اوجود العقل في الخارج ولا يستراب في ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية يابى حثية تؤخذ اما ان تكون موجودة في الخارج او في العقل واما ما كان يلزم ان تكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن يله ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخرج مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شئنا يكون موجودا في الخارج باعتبار معيودا في الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد قد يعثر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو امكان شئ في شئ فله اعتبار ان احدهما انه امكان في ذلك الشئ وثانيهما

ان الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة لكن بقي الكلام في ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لا ينفع ✽ انه ✽ في مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول في جميع اوقات وجوده الى الفاعل او الامكان اذا كان صلة للافتقار او للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والامكان ثابت دائما في جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

كيفية والشارح رحمه الله اثبت في التجريد هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ما ذكره هنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يجعله واجبا يظهر في هذا المقصود فتأمل انه في (قال المحاكات ٣٥١) اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا) اقول

لو كان المطلوب هو ان الدائم مفقور الى الغير في نفس الامر لكان في الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفقور الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ما زعمه الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفقورا والا فلا وهذا اقدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع الى انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فساد وقد بينه واما البيان بالوجه الاخير المشتمل على لمصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفقور غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبينه ههنا بل انما يبينه فيما سيجي من اثبات قدم العالم والمقول فتأمل واما قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير بنا في ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فقد عرفت منشأ الخلط بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلمت له في بينهما (قال الشارح رحمه الله لان منبتي الاحوال من المعتزلة قائمون بذلك صريحا)

انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل فيه وبالاختبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار لا بنا في حصوله في غيره بالاختبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابعاد ثبوت الماهية والوجود فليزيم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتبارا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجد الاثوثة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثة فالتالي مثله فيثبت يمكن الجواب بمنع الملازمة ويكنى ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغنى عن ذلك الاطنب لكن الامام لم يورد الاثوثة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتيان بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا اثبويا فاما ان يكون جوهر او هو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدرح في امكان الحادث قبل وجوده لان لم ان الامكان امر وجودي بل عديمي للوجوه المذكورة ثم قال ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والمشرط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا يحصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لانوجيه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خاف ترتيب

اقول منبتي الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التي هي العالمية والقادرية والحلية والوجودية والاوهية على ما زادها ابو هاشم ثابتة في الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت والوجود فلا بد خل فيما فسروا القديم بما لا اول لوجوده على ما ذكره الشارح في نقدا المحصل (قال الشارح رحمه الله

فهم بين ان يخلو الواجب لذاته تعالى وبين ان يخلو هسا مملولات لذاته) اقول غيبة بحث لان حلة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفاة الواجب تعالى لما كانت قد بمة لم يكن عندهم مفقرة الى حلة لفقدان ٣٥٢ حلة الافتقار فيها

وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفقرة الى حلة واما التزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان حلة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر عندهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثاره تعالى على سبيل الارجاب اذا استنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وتلازم الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فتأمل (قال المحاكات وفي البحث الطبيعي نظر) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض للمادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بهضه مشتمل على المادة وبعضه لا يقول لم يقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا واعل ذكره ليس على سبيل انه مسألة له وقد مر انه ارباب الطبيعي يختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ) قول فيه بحث لان للاختيار معنيين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب

البحث في تقديم المعارضة على النقص وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعي امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الامكان وجوده غير متعلق بالماهية بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كمرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه قوله (اما الصغرى) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان اتوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كانه ملحق بوجوب وذلك لانه عالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والازم التخصيص بالانحصار اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجي له زيادة ايضا ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لامطلقا والازم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة في هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما لمعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا يحذور اتوقفه على عدمها اللاحق لامطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولي اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ هو المعارضة ٣٥٣ لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفيه عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

الى نفس القدرة وامامه الارادة فالمعقل واجب ضرورة انها جزء اخبر للعللة والخائف عن للعللة النامة محال سواء كان
العللة موجبا ومختارا وممام لتحقيق ذلك يحى في النمط السامع ان شاء الله تعالى (قال المحاكات فيكون ذلك القبل متصلا
غير قار وهو الزمان) اقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح

من انه منطبق على الحركة والمسافة غير
مركبة من اجزاء لا تتجزى (قال المحاكات
فلا بد من معروض القبلية بالذات
ولاشك ان معروض القبلية بالذات
يستحيل ان يكون معروض البعدية)
اقول حاصله انه لا بد من معروض
اقبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم
فلم يجز ان يصير بعدا لان ما بالذات
لا يتخلف وهذا بناء على ان ذات العدم
الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب
بالحدث واحد وذلك حق لان
السلوب لا يتميز بذواتها ونما تتميز
بملكاتها ومعروضاتها والملكة
ههنا وهو وجود الحادث واحد
وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال
معروض القبلية هو الذات المقيدة
بكونها مقدمة على الحادث او بكونها
بما يتعقب الحادث والالزم عليه الشئ
لنفسه او المضائفة وهذا بخلاف
اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي
لا يصير بعدا اصلا ويكون مغايرا
لذات المستقبل وامامه او تعار ذاتهما
فذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى
التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان
فسيجى مع جوابه وبما قررنا ظهر
اندفاع الاعتراض الاول والثاني
لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون
للقبلية معروض بالذات اذ اريد به
نفي الواسطة في الثبوت كالشكل
فانه يعرض الجسم بواسطة الشاهي

المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاول لوبية ان لا يكون اولى كما لا يلزم
من عدم العمى ان لا يكون زيدا عى قوله (واعلم ان تأخر الشئ عن غيره
يقال خمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي
يضبطها ان يقال التأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه
فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم
ترتيب باعتبار المنسب واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب
الاعتبار فهو التأخر بالرتبة والتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان
كما في صفوف المجلس او غيره كالا جناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف
النوع واخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب
فالتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو
التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم عللة تامة للتأخر وهو التأخر بالعلية
اولا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للعلية المشتركة تأخر بالطبع وبخاص
التأخر بالعلوية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر
بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والمتأخر
بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان العلول تابع فيهما للعللة والتأخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح
وعندي ان العللة النامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية بل المعتبر هو العللة
الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر
فان ما وجود الغير عنه هو لعللة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليست عللة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى المضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا يعكس
المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان
الحادث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على
ما بالغير قوله (ولست ارى هذا التفسير مطابقا لافاظ الكتاب)
لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له عللة يصل الحصول منها
اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بيانه لورجع
الى الوجود على ما فسر الامام لكان تقدير الكلام ان العلول لا يتوسط
بين الوجود والعللة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا
حشو لا معنى له وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي

ولا يمكن ان يكون التامى ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المتأخوذ مع قيد ليس نفي
التقدم ولا كون الحادث يتعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع
تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعد اذ انفكك العارض عن المروض الذي يرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شايع كالمركبة العارضة
للسفينة اقول الاصوب ان يقال اننا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعد اعلى ما اشار اليه الشيخ ليس
كتبليسة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل ﴿ ٣٥٤ ﴾ وما هو بعد معاني حصول

الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد فلا
يجوز ان يكون هو نفس العدم والفاعل
(قال المحاكيات لان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام
فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار
لكم المتصل اذ لم يظهر من بيانه
خصوص المتصل واثبت بعده
الاتصال بقبول الانقسام الى
الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول
الانقسام من خواص مطابق الكم
ورسموا الكم المطلق به بناء على
ان المراد من القبول الامكان بالذات
ومن الانقسام الانقسام الوهمي
الاهم الا ان يحمل كلامه على انه
اراد بقبول القسمة غير المعنى
المشهور بل اراد به استعداد القسمة
الخارجية والشارح رحمه الله
الزم اتصاله من فرض الحركة
والمسافة وانطباقه عليهما على ما
يستفاد من كلام الشيخ والحق مرادات
كلامهما والاقتداء بهما (قال
المحاكيات يحصل في العقل بحسب
استمراره وعدم استقراره ذلك الاستعداد)
اقول اراد باستمراره استمراره وبقائه
ذاتا وعدم استقراره عدم استقراره
حالا وهي نسبتها الى الزمانيات
الواقعة فيه لا عدم اجتماع الاجزاء
لانه عندهم بسيط لاجزائه في امتداد
المسافة كالحركة المتوسطة المنطقية
عليه ويصرح بذلك صاحب

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود
الابعد وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته قوله (وهذا اراد
المثال المتقدم الذاتي) المناسب ان يقال اراد المثال للتأخر الذاتي
اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه
بعدية بالذات قوله (وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل) جعل
كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى
فهى ان الشيء اذا كان علته لا آخر استحصال وصول الوجود الى العلول
الابعد وصوله اليها ومروءه عليها واما الثانية فلانه يقال حركت
يدى قهرك المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قل الاول
ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلية ووصل الى العلول كلام مجازى فان اراد
به ان العلة مؤثرة في العلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم وان اراد شيئا
آخر فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك
لاننا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظاهر
قوله (وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه
المفدمات ان يقال العدم او اللا وجود حال للممكن بحسب الذات
والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون
وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث
مقدمات اما ان العدم او اللا وجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس
الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج
مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج
يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن
بدون الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل
فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته او لا يعتبره مع شيء منهما
فان لم يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان
موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار
عدمها فالحال الذي للممكن اذ لم يكن مع الغير العدم او اللا وجود ولا نفى
بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لاننا ان الممكن لو لم يعتبره
العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل
لا يستلزم العدم فريما لا يعتبره العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

المحاكيات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسبب لانه الزمان ﴿ فقول ﴾
(قال المحاكيات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيها اقول قد اورد
عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه على ما اعترف به فن يدعى بان العقل

يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فلا يدرك قلعلما
لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لوجود
اجزائها لا محالة ثم قال بل ﴿ ٣٥٥ ﴾ التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن

السيال الذي هو الموجود في الخارج
بسبب عدم استقراره وارتسامه على
سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة
متعاقبة في الارتسام واقول فيه
نظر اذ في الحركة الكمية ايضا
يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث
ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال
وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة
بحسب الحدوث في الخارج وتما
تحقيق ذلك يطلب من تعليلاتها
على التجريد (قال المحاكات فالجمع
بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك
احدهما لا محالة) اقول يمكن
ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل
حادث كم متصل غير قار لذات كما
صرح به الشارح في صدر الفصل
قبلي لا يجتمع معها القبل العبد
والمخلص ان المدعى اثبات تقدم الزمان
على وجود كل حادث لا اى تقدم كان
بل هذا النوع من التقدم لان تقدم
الزمان على شئ لا يجب ان يكون بهذا
النحو بل يتصور بنحو آخر كالتقدم
بالطبع او بالرتبة مثلا والحاصل انهم
قالوا الحادث مسبق بمادة ومدة
والمقصود ان سبق المدة ليس سبق
المادة الذي يجتمع معه السابق والمسبوق
بل سبغالا يجتمع معه السابق مع المسبوق
ومن العلوم ان اثبات المدعى بهذا
نحوه الذي هو اتم واكمل لا يتصور

فقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا
قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
ففي اعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يشترط رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون
العكس فلا نفي بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا لعدم لكن هذا
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والالكان متمعا لا يمكن ان لا يستحق
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق عدم والمغالطة انما هي في لفظ
الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير واعتبار عدم الغير
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفراد استحق
العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق عدم ولا اللاوجود والا
لكان متمعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فليس ان الممكن لو انفراد استحق
العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراد او جوابه ان الشيخ لم يقل ان
الممكن لو انفراد لا يستحق عدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفراد
لا يستحق عدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا
على العدم حتى يكون معناه استحقاق عدم او اللاوجود ويرد السؤال
والالكانات الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق
العدم ومعناه ساب استحقاق الوجود لاستحقاق اللاوجود وقد صرح
الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق عدم ولا
الوجود فالمدعى احدا الامرين وهو ان الممكن اذا انفراد عن الغير استحق
العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما في العقل
او في الخارج فان كان في العقل فالما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

الا ياخذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البعد وغير قار متصل وايضا يمكن ان يكون في احدهما معا ايماء الى
طريق الاستدلال واراد بالمقدمين مامر بهذا العنوان وهو ان القبلة ليست نفس عدم ولا ذات الفاعل
(قال الميان ولا شك ان عدم لا يحدد ولا ينصهرم فيكون موجودا في الخارج) اقول فيه منع ظاهر اذ التجدد والنصهرم

يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع (قال المحاكات وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي عروضه عرضين له كما في الابلق اذ قدم ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه ٣٥٦ قار الذات اذا ما كان غير قار

الذات لا يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والالزم اجتماع الاجزاء في الوجود (قال المحاكات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لاملحهما الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لما في الكتاب ولا شرحه لتصرحه بما يان هذا الزمان الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من منقسمات وقال الشارح ويكور بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات متصرفة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكات في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السبيل بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر في بادي النظر ثم اذا انتهت التوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المنقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرح به صبارا ٣٥٧

اولا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غير في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسامين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق لعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهام ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس بذلك لا اعتبارا القسمين الاخيرين في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق عدمه ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحق في عدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق عدمه اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا ذلك الاطراب على ان الحدوث كون وجود شيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا لوجوده عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن عدمه اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى ولكنه يخلف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يريد ان يذهب على ان العلول لا يخلف عن علته التسامع) نقائل

ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود ٣٥٨ ان في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السبيل الذي يرسمه في الخيال وما نقلنا عن هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده الخيالي فانه وجود

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرسم ويحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان
ذهنيا لكن يحذ وحذ والخارجي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف فلا يعد ان يريد وبالوجود
الخارجي في هذا المقام ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لا شك انه يقتضي

تحقق اجزاء ذلك الامر المتدمرية
متعاقبة وذلك يكون في الخيال
ولا يكون عند تعقلنا الابهذا الوجه
على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان
فأمل (قال المحاكات حاصل
الجواب ان القبلية امر اعتباري
لا وجود لها في الخارج) اقول
لم يتعرض لتوجيه قول الشارح
الزمان هو الوجود في الخارج الذي
يلحقه القبلية لذاته وهذا محط
الجواب وحاصله ان القبلية والبعدية
وان لم يكونا من الموجودات الخارجية
لكن ما يعرضه القبلية لذاته لا بد
ان يكون موجودا في الخارج كالمعي
وذلك لان ما يعرضه القبلية لذاته
يكون كما متصلا بغيره وهو الزمان
فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان
الزمان الممتد المنقسم الى الساعات
غير موجود في الخارج بل هو امر
مرسم في الخيال بخوابه على ما مر
اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا
على المساحة وان الزمان بهذا المعنى
موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه
ان الموجود هو الآن السيك الذي
يرسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد
بالوجود الخارجى ما يحذ وحذوه وهو
الوجود الذي له في الخيال حين
ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه
لا بصورته واما في كلامه رحمه الله
فمحقق لدفع التسلسل الذي اورده

ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة الناهية في قوة وجوب حصول
المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل
الآتى بالاشارة ومن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية
فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثم معبرة بالاشارة وجوابه
انه ذكر في الفصل الآتى البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد
الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وتمع بالاشارة قوله (والمنسوب
اليه اما آدمي) اى النسبة اما الى آدم فيقال ادعى بالقصر والفتح واما الى آدمة
فقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة
قوله (تنبيه واشارة) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجع احد طرفيه
على الآخر الاسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببته واجب
اى السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك
لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا
اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون
ما فرض علة تامة علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب
العلة اولى من العدم ولم ينه الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك
الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك
الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى
وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لاحد طرفي
الممكن المتساويين على الآخر لا المرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة
تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه
على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم
اما ان يكون ازلها او لا يكون والثاني بط لانه لو كان شي منها حادثا لافتقر
الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون تلك الامور المعتبرة
في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازية فيكون العالم ازية لوجوب ترتيب الار على
العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندى الابالفرق بين الترجيح بلا
مرجح الترجيح بلا مرجع ونجوز الاول الثاني قوله (مفهوم ان العلة بحيث
يجب عنها) كون الشيء بحيث يصدر عنه (ا) اعتبر كونه بحيث يصدر عنه
(ب) فهاتان الحيتان ان قومتا وقوم احدهما لزم التركيب والالزم اتصافه
بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

الامام ولادخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله واعلم ان
الاجوبة التي ذكرها الشارح من هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب
انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ما عليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان الممتد المتقسم كيف وهو المتصف بالقلبية والبعدية واما لان السبيل فغير متصف بهما الا باعتبار حالها التي هي الزمان المتقسم فالخ في الجواب ما ذكرنا (قال المحاكات فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عنه بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فتختلف الاختلاف غير مسلم اذ لا مسلم حينئذ ولا يوم واما تخصيص كل شخص هو بته فلا يحتاج الى سبب مخصص لان كل شخص إنما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال بعد تخفيفا اقول وبهذا الوجه يمكن وقع ما يقال في المشهور انه لم اختص النقطة الواقعة في منطقة الاماكن بالحركة السريعة والبواقي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الابصار العقل لها وحينئذ كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هوياتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغدير فلك من الاحوال المختصة به فستندة الى صورته التوسعية المختصة به او الهيولية المختصة بهذا (قال المحاكات والفرق الثاني اننا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بغير الحيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلان لم يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والهـ لم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الاثر واحد والا ما كان ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد صبر الشارح عنها بالصدور غير الاض في و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدروا حركات متعددة فاما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقفاها ارادة تلك الحركة فانها حافة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر المثل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر مما يوضح هذا ان كل ممكن مسبق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاؤه واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيتين ان قومنا يلزم التركيب وارتزنا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة لل لازم وحينئذ يكون عليه لاحد منهما غير علية للاخرى فيلزم التسلسل او ينشئ الى التركيب ويرد عليه اننا لانسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلماء لكن لانسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة لل لازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بدمن ان يكون مطلولا فتقول حثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لاني كل علة والنوع الاول يتدفع بما ذكرنا وكذا النوع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المثل ربما

آخر كني ذلك في حصول القلبية والبعدية) اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان ﴿ يفرض ﴾ في حصول القلبية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القلبية البعدية لا يمكن الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف وحصول القلبية

والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتيب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق ليس فرقا بين الزمان وبين غيره في ان انصاف احدهما بالقبلية والبعدية يقتضي زمانا آخر وانصاف الآخر بهما لا يقتضي ذلك بل هو ٣٥٩ بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث

الحدث وبين القول بعدم تناهيهما سواء كانت تلك الامور ازمة او حوات واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى (قال المحاكات ليس صلى الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة في الفرق الثاني وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضي تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشارح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هربا عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانيا بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضي زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضرا والحق ان بناء اللفظة ليس على المضابفة في امثال هذه وان تحكيم اللفظة في المطالب البرهانية مما لا ينبغي فتأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره ولعله لهذا قال فالاول ولم يقل فالصواب (قال المحاكات لاننا نقول هذا اما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج الخ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل في تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبينات ولم يبين ماهو المقصود من الخطاب ولم يميز

يفرض الكلى في صورة ويسندل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدصوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيطان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان حلة للوازم وهذا التقيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله (وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق) الحثيثان اما ان يكون احديهما مقوما اولا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من مأخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقوما والاخرى خارجا لكان حثيثة التقوم غير حثيثة الاستلزام فلا بد ان يكون حثيثة الاستلزام مبدأ فان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حثيثة استلزام ذلك اللازم هو احد الشئيين العلولين الحاصل بحثيثة الاستلزام قوله (ويلزم منه تركيب اما في ماهية الشئ) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحثيثةين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحثيثان يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حثيثة للماهية وحثيثة اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شئ في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الخصر ان يقال التركيب في الشئ اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشئ المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود اولا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشئ اولا والثاني كتركيب الوجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشئ الواحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حل الشارح

بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم يتصف بالقبلية والبعدية في الخارج بل في الوهم ولكن بعد التجربة وحيث قد تفضي بعض بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما تخصيص زيد بالهذبة المختصة به وعمر بالهذبة المختصة به وكان ليس سؤال

عن اختصاص زيد بالهدية المختصة به مما يمد سلفا وكان مثل السؤال من اختصاص زيد بالزيادة كذلك السؤال
عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لاسي له واما ان هوية لامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية
الزمان هو اتصال التقصى والتجديد وامتدادهما وصار ﴿ ٣٦٠ ﴾ حاصل كلامه رحمه الله

عليه ان حصول التركيب بالتفریق فغير معقول وان المنقسم الى الحزبات
يستحيل ان يكون مركبا منها والالم يكن جزئياته بل اجزائه قوله (عارض
العاقل) قد علمت ان تغاير الحيزين يستلزم احد الامرين اما تركب
العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شئان او شئ
موصوف بصفتين والامام حل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه
الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير
ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن
الواحد الا شئ واحد فانه لو سلب عنه شئان كالشجر والحجر ففهوم
سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين
مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير
عليته للآخر ويعود الكلام في سلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف
الواحد الابصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس غير المفهوم
من اتصافه بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشئ الواحد الا شيئا واحدا
فان قبول احد هما غير قبول الآخر وهذه النقوض متدفع بالمتعينين
المذكورين لوردهما عليها لا على اصل الدليل فتقرير جواب الشارح ان السلب
والاتصاف والقبول يتعدد باختلاف الحيزيات والا اعتبارات فان السلب
يتوقف على مساوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشئ بالقياس الى مسلوب
غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشئ بوصف غير اتصافه
باخر وقبول الشئ لمقبول غير قبوله لاخر وكما ان السلب عن الشئ
او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشئ يتعدد بحسب تلك الحيزيات
وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بخلاف ان يتعدد
السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشئ لتعدد الحيزيات واما
الصدور فلما يتوقف الاعلى شئ واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيزيات
متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب
ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور
لا يتوقف الاعلى امر واحد فانه لو توقف على امرين يكون احدهما
ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم
التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام
ههنا وفيه نظر لان الشئ المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كانت له

ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء
الزمان داخل في هوياتها غير خارجة
عنها وليس معنى ان اجزاء الزمان
نفس التقدمات والتأخرات كيف
والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة
والزمان واجزائه من مقولة الكم
والمقولات متباينة على ما صرح به
الشيخ في قاطب غورياس الشفاء
وايضا لو كان الزمان عبارة
عن التقدمات والتأخرات لزم ان يكون
الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة
دون الزمان لان الزمان لما كان
مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة
عن التقدم والتأخر لكانت الحركة
متقدمة ومتأخرة لانفسه كالبياض
انقسام بالجسم فان الجسم ابيض
ولا يصح ان يقال البياض ابيض
وكالوجود انقسام بالممكنات فانها
وجودات لها وتلك الممكنات موجودة
بها وليست وجودات لنفسها
ولا تكون نفسها موجودة بها ثم
لما كان ذلك الكلام وهو القول بان
التقدم والتأخر داخل في هويات
اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم
ان التقدم والتأخر من الاعراض
الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم
بان المراد من العروض ان ثبوتها لها
لذواتها لا لامر آخر وانت خبير بان
حل اللوح على هذا المعنى بعيد
والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما

لاجزاء الزمان لحوقهما لما هيتهما لا لاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي
اجزاء انما يحصل بهما وللتكليف حل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقطة في الغلك
كيف يختلف احوالها اسرها وابطاء وسكونها على ما نقلنا يتدفع بهذا الوجه ايضا فتأمل في حال المحاكات

يلم بمرض الجواب الثاني) اقول كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال لما اذا قلنا للمرض والوجود
 احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما (قال المحاكات هي كون متى احدهما متى الاخر)
 اقول لا يخفى على من له ٣٦١ ٤ اذنى ممتحن ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تعدد بتعدد احد الطرفين

وان اتعدا الطرف الآخر فحيث
 الشئتين للزمان لا يستدعي اتحادهما
 بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما
 بالنسبة اليه واما هذا قال الشارح رحمه الله
 والاخرى يقتضى نسبتي شئتين لشئتين
 يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد
 هو زمان ما واطه تسامح اولاهم بينه
 بقوله اي كونهما في زمان واحد
 حيث بين ان المراد باتحاد متاهما
 اتحادهما في الزمان قسما مل (قال
 المحاكات ولا يخفى ان المقدمة العائلة
 بان الامكان ليس نفس القدرة لو
 حذف من الين الخ) اقول فيه بحث
 اذلولم بين ان الامكان ليس نفس القدرة
 لم يثبت احتياج الحادث الى ما سبق
 مادة اذ حيث لا يجوز ان يقوم الامكان
 بفصل الحادث وليس لاحد انزاع
 فيه (قال المحاكات وان كان الثاني
 فلا تسلم احتياجه الى محل ضير
 الممكن) اقول هذا النوع راجع الى
 منع كون الامكان جوهر او عرضا
 بناء على ان النقسام الى الجوهر
 والعرض هو الوجود الخارجي اذ يبعد
 تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم
 كون الحادث هو محله فان قلت
 الامكان الذاتي كغاية للنسبة فيكون
 قائما بها لا بالمكان قلت كما فسروا الامكان
 الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسروا بغيره

حيثيات فذلك الحيات اما ان تكون اعتبار بغيره لا يجوز ان يكون
 تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون
 خارجية وحيثيات جميع الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب
 لو طارئة فيلزم ان تكون حالية لهذا فخر عليه لذلك ويلزم التسلسل
 فالصدور ما اندفع اصلا ولئن زلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا
 تعدد بحسب تعدد الجهات والفن ملو عنه واما انه لو توقف على امرين
 يكون لاحدهما صدور وهم جرا فاعلم يلزم التسلسل لو كان لاحدهما
 صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض قانا لو فرضنا
 صدور شي من شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر
 والصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا
 قوله (الصدور يطلق على معنيين) مظهر فيه ايضا لان هذا الاطلاق
 ليس في المرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاتساق غير
 معقول والمباراة العجيبة ان يقال ههنا شيان الصدور وحيثية الصدور
 والصدور وان كان احد فاما الان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي
 للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا قوله (واحتجوا على ذلك انه
 لو لم يكن كذلك) اي لا بد من تجوز تخلف العلول عن العلة الامة فاما ان
 لم تجوز ذلك يلزم القول بمحوادث لا الى نهاية لا واجب الوجود على ذلك
 التعديل لا يجوز ان يكون صلة تامة لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث
 عنه يتوقف على حادث آخر وهم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد
 الحوادث لا الى اول ظنا ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل
 الحوادث موجودا او لا يمسكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل
 لاستحالة انحصار الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود
 ويكون الكل موجودا وعلى محسب اذ ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا
 الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم
 ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا
 يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معبها فانها في حكم ذلك
 مستدركا لاجلجدة اليه اصلا قوله (لان ذلك يقتضي قدم الفعل) الحكيم
 يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفصل وتقريره
 ان الواجب لذاته واجب في جميع مفعله الاولى وكل ما محتسج اليه

اقتضاه المصلحة للوجود والعدم ٤٦ ٤ ومن الظاهر ان عدم الاقتضاء كون المصلحة منسوبة الى النسبة
 صفة لاهية قائمة بها (قال المحاكات وان كان يمكن ان يوجد في آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا
 في نفسه وفيه فلا يخفى على من له ٤٦ ٤ اذنى ممتحن ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تعدد بتعدد احد الطرفين

نقتضي لوجود الموضوع على تحويل الامكان لا بالمثل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يكن كونه ايضاً اذ على تقدير عدم الجسم يتبع كونه ايضاً لا نقول امتناع كونه ايضاً بشرط عدمه لاني وقت عدمه والمدى هو ان في وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ايضاً فلا محال وخلاصة ﴿ ٣٦٣ ﴾ الجواب عن السؤال

المذكور انما يختار كون المراد هو الامكان الذاتي فلو كان انه صفة للمادة الحادثة نفسها لا للمادتها فلا الامكان قد يعمان في الوجود بالعرض اي وجود الشيء على صفة وهذا المعنى مما لا شك في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحل للحادث لا بالحدوث وان كان وجود الشيء على صفة وكذا امكان وجود الشيء مع شئ يقتضي وجود ذلك الشيء اولاً وهو المادة للحادث والموضوع له غير ان استدلالاً بالامكان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالما من المعنى والسند وقد يتعلق بالوجود بالذات اي بالوجود في نفسه وامكان وجود البياض مثلاً في نفسه وان كان قائماً بالبياض لكن امكان وجود البياض في نفسه لا يتصور الا بامكان وجوده في الجسم اي امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ايضاً وقد علمت ان هذا الامكان يقتضي تحقق الجسم اولاً واما الشيء الذي لا علاقة له بصفته بشئ من المواد والمؤثرات فممتنع الحدوث على ما قلناه (قال المحققون) فهذا الممكن ان كان حادثاً يكون قبل وجوده (ممكن) اقول احتمل ذلك ما اذا لم يكن حادثاً كالأعراض القائمة بالاعتقالي بالاعتقالي قد هم وفيه تنبيه على ما مضى

في التأثير حاصل ذاته وقد ثبت ان المألوف لا يضاف من الله التبدل فيلزم قدم الفعل والتفريد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوماً بوجوده اذا لمدم الصريح لا يميز فيه حتى يستكون امسك الفاعل من اجسامه لول في بعض الاحوال من اجباده في بعض احوال يكون لاصدوره عن الفاعل اول في بعض الاحوال من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال لو لاصدوره كان في جميع الاحوال فيلزم لما قدم الفعل لوجوده بالرة وهذا بالحققة يد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكناً فيه وهم الفرقة الاولى والثانية بتفريد عدم الصريح المتراز عن عدم الحادث المسبوق بالذات قوله (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقصده هو ان ليس معنى توقف الحادث دلي حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في عدم اي انه عام مدبران ما لان الحادث الآخر لا يوجد الا مع الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين اساءوا اول الاوقات واول الحوادث فظنوا انهم حوا من توقف الحوادث على انقضاء ما لا نهائيه انه يكون فيمناسفة وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يذهب الحوادث فيقضي ما لا نهائيه له سمها ثم يوجد هذا الحادث والسبح استفسر وقال قولكم بلزم ان يكون وجود هذا الحادث هو وقتاً على انقضاء ما لا نهائيه حتى يصل التوقف اليه وهو محال ارحمتم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة التراجع وان حلت به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلاً ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لانها سابقة لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة بتمامها بل قد يكون فيمناسفة وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت فرغ لا يكون بينه وبين الحوادث الاخير الا بتعدد متناه خفي بجميع هذه الاوقات كذلك اذا فرغ عندكم بين الجميع وكل واحد والى الحار جزوه بل كل وقت فرغ من لى آخره وقول المتطابقين وتوقفه ان وجود الحادث الوجودي في ذلك الوقت هو وقتاً على انقضاء

لهذا القسم اصلاً (قال المحققون) انما يمكن ان يوجد قائماً بطوره اوج غيره اذ لا يوجد ذلك الغير في حيزه وان ذلك الغير لو كان معدوماً لا متع قداماً (فهم قد سبق) انما يتوقف على صاحب الحوادث (قال المحققون) فيمكن ان يكون في الجاهل ان لا يكون في الجاهل في نفسه فيكون في الجاهل في نفسه

مالم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالقياس الى الوجود لغيره لان الاول صفة للحادث ولا يتحقق محلا فيه غير الوجود
يتحقق محلا آخر هو مادة الحادث او موضوعه (قال الشارح وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ)
اقول لا ينبغي على الناظر في هذا الكلام من المشرح ان يبدل صلى ان الامكان الذاتي

والامكان للاستعدادي فبعد ان ذلك
مختلفان اعتبارا وليس احدهما
موجودا خارجيا والاخر موجودا
عقليا على ما هو المشهور وقد مر
بذلك بعض المحققين فانهم (قال
الحكايات بقى على الاستدلال منع
وهو اننا لانسل ان الحادث الخ) اقول
قد عرفت ان الاعتراض الذي ذكره
اولا وجعل كلام الشارح جوابا عنه
رجع الى هذا المنع بعد التحرير اذ منع
اجتياجه الى محل غير الممكن لا توجه له
بعد تسليم كونه اما جوهر او عرضا
ولعل مراده من المنع الاول لما كان
راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كما
ذكر اولاً وما ذكره الشارح لا يندفع به
اصل المنع بل مما ثبت به احتياج
الامكان الى محل غير الحادث اذا منع
بحسب الظاهر اما اورد عليه
ولم ينفذ الى ما يرجع اليه المنع وتعلق به
حقيقة فلهذا خال بقى على الاستدلال
منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذي كان
اولاً (قال المحاكيات فمن حيث
تعلقه يستدعي وجوده في الخارج)
اقول فيه بحث لانه ان اريد بعقله
بالامر الخارجى كونه صفة للامر
الموجود في الخارج من حيث انه
موجود في الخارج بان يكون الخارج
ظرفا للاعتصاف به فهو ممنوع كفا
وهم قد صرحوا بان الامكان
من العقول انما هو بالاعتصاف بالاهلية

ملا نهائية لم يشك على السلفين لانه فرض ذلك الوقت بحيث
لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي
اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث اليومى في اليوم
يتوقف على انقضائه ملا نهائية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشك
الذاتى من استفساره والعبارة المنقضة ههنا ان يقال ان عتيم نقولكم لو كان
قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا
على انقضائه ما لانهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء
ملا نهائية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه
حادث فلانسل باللازمه ان اردتم به توقف الحادث على انقضاء ملا نهائية
له في اوقات غير متناهية فلا لازمة مسلمة وبطلان التسالي ممنوع قوله
(مراده ان التلزع في التقدم والحدوث سهل) جوابه سؤال الامام وهو
ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة التقدم والحدوث لا تعلق بينهما فان
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرة وكذا حدوثها فلا اثر
للتقدم والحدوث في مسألة الوحدة فملقها بمسألة الوحدة في قوله بعد
ان يجعل الواجب الوجود واحدا خال عن التخصيص اجاب بان المراد التخصيص
في التوحيد بالقياس الى مسألة التقدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب
ولعله اعلم بالصواب قوله (النقط للسادس) لترجم هذا النقط بشدة امور
الغايات ومبادئها والقرينة ظالا سب ما ذكره للشارح فان الشيخ في هذا
النقط في اول غاياته اضلل المبادئ العالية ثم اثبت غاياته حركات الافلاك
وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادئ الغايات
وهي العقول ولما كان بيان الغايات مفصلا الى اثبات العقول فقدمها ثم
اخذ في الدلائل الاخرى على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فبين
رتب الباحث في هذا النقط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح
وقول الامام اهل المقصد في هذا النقط ان كل فاعل بالمقصد والارادة
فهو مستكمل بنفسه منطوق فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما بين
في النقط السابق من ذهبهم الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بارادته
فلم كان كل فاعل بالمقصد والارادة مستكبرا بفعله لم ان يكون الباري
تعالى مستكبرا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل له غاية مستكمل
بفعله والافهم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية لانه لا يكون

في النقط فقط وان اراد ان موجوده موجود خارجي اليه وان لم يكن
كل موجود ذاتي والوجود الخارجى فكون الامكان من هذا القبيل فمسل وان اراد ان الامكان
بالقياس الى الموجود الخارجى في ذلك لا يتحقق وجوده المتعلق في الخارج كيف والا متسلع ايضا متوسل

الى الوجود الخارجي والحيواني انه ارادة ان يكون الجسم اي شي متعدي وجوده للجسم الاول لا يخلو عدم الجسم لاستح
 كونه اي شي ولا يرد عليه الا ما ذكرنا من ان عدم الجسم يمكن كونه اي شي نعم بشرط عدم لا يمكن وهذا بعينه
 ما ذكره صاحب المحال حيث قال وهذا المتعدي اراد في الثاني ﴿ ٣١٤٠ ﴾ الاول ايضا واولوه التيق

الاول من التزايد الفنى ذكر حيث
 ظل واما الممكن ان يوجد في نفسه
 فهو واما بحيث لو وجد كان قائما في غيره
 او مع غيره واما بحيث متى وجد كان
 موجودا بذاته من غير حلافة بينه وبين
 غيره ذكر فيه قوله ضرورة ان ذلك لا غير
 لو كان معدوما لا متعدي قيامه به او مع
 وقد علمت ان هذا المتعدي على صورة
 اخذ الا مكان مقبلا الى الوجود
 بالعرض على ما قررنا (قال المحاكات
 فلا بد ان يحدث بحسب شرطه
 الى قوله تلك الحالة المقررة لا تكون
 قائما بذاته لانه ليس بوجود بعد)
 اقول له بل ان يقول كون تلك الحالة
 امرا موجودا في الخارج غير مسلم
 حتى لا يمكن قياسها بالحادث فتأمل
 (قال المحاكات كما ان الاعداد
 كالعلمي امور اعتبارية لكنها الح)
 اقول كون الامكان الذاتي من قبيل
 العلم الذي يقتضى الانصاف به
 وجود الموصوف في الخارج غير مسلم
 كيق وقد صرحوا بانه من المعقولات
 الثانية المسلوكة من الاشياء في الخارج
 وقد صرفت ما فيه من الكلام فارجع
 اليه (قال المحاكات فانا اذا نظرنا
 الى وجود الشيء مطلقا كان امكان
 وجود في الخارج وليس بوجود
 في الخارج فان امكان وجود العقل
 مثلا هو امكان وجود في الخارج
 وليس هذا الامكان موجودا في الخارج
 كالامكان في الحوادث فليس نطقه
 بالشيء الخارجي وهو المادة حسبا

فعللا بالقصد والارادة حتى يكون موجبه فقط بطل الوجه الاول واما
 توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القسم بين المضايل اذا
 استجمع جميع جهات الفاضلة وجب ان يكون فاعلا في الازل كان صدر
 القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعاقب ارادته
 بخلق العالم في وقته وباطال فلك يتدفع هذا العذر وفيه نظر لانهم
 يحيلون للبارئ تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازله فهو ثالثون
 بهما كما مر آنفا قوله (وهذا الكلام ككس تعريض للاول
 او كان قضية) انما قال لو كان قضية لانه تعريض الفنى وتعريض
 للشيء ليس تصديقا له بل تصويبه وتعيين مفهومه فلا يكون القول
 المركب من العرف والعرف قضية وانما قال ككس نفى لان هذا
 الكلام اشارة الى قول الشيخ في احتياج الى شيء اخر فهو فقير وموضوعه
 ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج
 عنه وان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الفنى
 وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الفنى الاستغناء في الامور
 الثلاثة لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد
 فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الفنى بانه الذي لا يفتقر
 في احد الاور الثلاثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فبرح كلامه
 الى انه لو افتقر في احدها لا يفتقر في احدها ولا قائدة فيه اجاب الشارح
 بطريقين الاول انا لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير
 اعم منه لتعق الفقر في الاضافات المحضة وفي المال وفي غيرها وحمل الاسم
 على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لانسلم ان جملة على
 المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على الحدود
 ويكون ذلك مقدمة خطابة يذكر تعريفها للمعنى المحدود الى فهم الجمهور
 ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على النعم الاول ليس
 على الترتيب الطبيعي على ان فيها نظرا اما في الاول فلان الفقير جهة
 الشيخ مقابلا للفنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق
 على الفنى فلا يلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما ظن انه خارج
 عن قانون الخطابة بل انه بار على قانون الخطابة فقد تكرر المعنى الواحد
 في الخطابة والمحاورة ايضا وتفهما للمعاجزة لكن المقام برهاني يحسم

لكونه امكان وجوده في الخارج (اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا) ان

في الخارج من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل الواقع فيه هو انه امكان موجود في الخارج فتقوله بل هو
 امكان وجود في الخارج اضرب عن مجموع الكلام ان المادة والمطلوع لاهن المقتول فقط على ان يكون فاعلا بحيث لا يتعد

الله كونه على ما حقه (قال المتكلمون من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها الخلية موجودة في الشيء من شأنها ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهي بهذه الحقيقة موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج) يقول حل آلاء الشارح ﴿ ٣٩٥ ﴾ على هذا المعنى بعينه غاية البعد والحق ان مراده وجهه الله

ان لا يستعمل الخطاب فيه فغيره نكته تغيير لفظه وقع من اختلاف النهج الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بآيه في نفسه الثاني وهو الذي لا يفتر الى الغير في ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية قائلة بان المحدود هو المحدود وهو في قوة قضية قائلة بان مقابل المحدود مقابل المحدود بل ولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المختصر الى الغير في شئ من الثلاثة لانه لا فائدة في حل هذا المعنى على المقتصر الى الغير في شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فهمه عليه يفيد ويقرّب معناه الى فهمه قوله (اعلم ان الشئ الذي انما يحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك اغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مطلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض طائفا الى نفسه واما اذا كان طائفا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عائد الى غيره لم يفصل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضنا له فيعود الازام فان قيل يفضل لغرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلاثة قوله (فما اقم ما يقال من ان الامور العالية) المبدأ العالي اما لم بذاته وهو البشري تعالى واما بملكه وهو سائر المبادئ العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالي لا يفضل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كانه مبدأ لجميع الاشياء لان المصدر عند ما ان يكون صدوره لغيره لو يكون صدوره لذاته والاول باطل ولا يلزم الاستكمال بالغير فحين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو كماله الشئ ولا معنى لغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته كالمفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والله الغاية هي التي منها فاعلية المتفصل فهو اذ قد يكفي في الفاعلية يكون غاية بالضرورة وكما ان منه

ان لا يوقع ان هذه العواطف احكام الموجودات الخارجية واحكام الموجودات ليست موجودة في الخارج من حيث هي احكامها حتى يكون هذه الاعتبارات موجودة في الخارج بل انما يلزم وجودها من كونها محكوما عليها بحكم خارجي لوصف الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجي عليه حتى يلزم وجودها في الخارج والحاصل ان شئ الشئ انما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما للموجودات ومحولات عليها لا كونها محكوما عليها فلا يلزم وجودها هذا ظاهر كلام الشارح وحيث لا يرد ما اوردته بقوله بل هو من سقط الاستحسان فان الامور الاعتبارية بآية حقيقة تؤيد الخ واما جواب انه لا مدخل له في الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انها احكام الموجود الخارجي واحكام الموجود الخارجي موجود خارجي فاجاب بنعم للكبرى وار السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله على ان هذه شبهة ركيكة فجوابه ان هذا انما يرد على ما فهمه من كلام الشارح وليس مراده ذلك بل المقصود وجهه الله ان الامكان انما

يقال له انه موجود في الخارج من جهة قياسه بالمثل فان العقل موجود في الخارج وهو قائم به والقياس بالوجود الخارجي يمكن ان يقال له موجود خارجي لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار ان عمله موجود فيه ولا حقيقة من كونه موجودا خارجيا كما ذكره اولا وثابت كونه موجودا كما ذكره آخرا اذ الاول يقول على نفي وجود

بأنه لا يمكن على ما هو للظاهر من الكلام فيه والثاني محمول على إثبات وجوده بالعرض حتى لا يلزم التلخيص وعلى ما ذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى الخاص المتناوب لما يكون الوجود من جهة القسمة بالاعتدال وما يكون لا من قبيل القبول به وهو المعنى الظاهر من لفظ الحسارح ﴿ ٢٦٩ ﴾ وعلى ما حله ينبغي حل

الحسارح على ما لا يكون الوجود من جهة القبول بالاعتدال فيلزم التخصيص في لفظ الحسارح وقد علمت أنه لا مخالفة بين كون الشيء غير موجود في الخارج بالذات وموجود فيه بالعرض فأنضم ما أورده من البحث وبما قررنا ظاهر لفكس التشريح الذي ذكره بقوله ثم الزنا مدرعا يكبو والجواد قد يعثر حين يبدو (قال المحققون ومن المكشوف البين أن لا توجه لاجوبة المفسرين عن هذا الكلام أصلا) أقول وذلك لأن الإمام استدل في توجيه كلام الشيخ على أن الامكان ليس حديسيا بل وجوديا وثبت احتياجه إلى محل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره الشارح رحمه الله ليس دخلا في الموضع بل تسليم بلادة ما للمعارض وهو يقتضي الدعوى ثم للشارح أن يقول لئلا ينقض كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة أخرى هي أن الامكان متعلق بالوجود الخارج والظاهر أن مراده رحمه الله هو هذا وبهذا أشار البهائي في تقرير جواب اعتراض الإمام حيث قال لكنه من حيث تعلّق معروضه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الحسارح يستدعي لا محالة موضوعا موجودا

للأشياء كذلك لأجله للأشياء ولما المبدأ العاقل فهو وإن لم يكن له غاية في المسائل إلا أن المبدأ الأول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحته لا بالنظر إلى ما فوقه ولما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا وإلى جميع ذلك أشار بقوله وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول مطلقا وإنما قال هو كناية لما قبله لا ولا ليس هناك فربما س هذا الحكم العام ينتج بل هو لازم من لوازم القسمة المذكورة وقرع من فروعه وما ولهذا قال وسيم هذا الفصل بالتذريب أنسب قوله (وعلى ذلك يكون كل شيء منه) أي على كون كل شيء له يكون كل شيء منه لما ثبت أنه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن إنما يثبت أن الفاعل نفس الغاية لو ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح أن يكون الفصل معنونا بالتذريب لا يقال لمسا كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا لتعليل الشيء بنفسه لا نأقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب الغاير في العقل فلا محذور قوله (انظره ينبغي بمجلة يراد بها نارة الحسن العاقل) أقول الأجل إنما يثبت لو كان انظره ينبغي موضوعا للحسن العاقل والأذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب أنه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العاقل أو المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العاقل أو الأذن الشرعي بل مفهومها الغاير وهو كونه مطلوبا مؤثرا فإذا قيل العلم بما ينبغي لم يرد به لأن العلم حسن عقلا بل المراد به أنه مطلوب الحصول مما يؤثر وإن كان حسنا عقليا وكذلك قوله للتكاح مما ينبغي لا يراد به أنه مأذون شرعا وإن كان مأذونا شرعا ثم إنما لا نسلم أن الحكماء لا يقولون بالحسن العاقل فإن الحسن العاقل مفقود على ما أن كون الشيء صفة كمال وملا بما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها أما بالاولين فظاهر وأما بالمعنى الثالث فلأن فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح وقد علمت مقتضية للذم والشارح سيوضح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه الفصول بالتأويل وكأنه اغض عن ترك هذا المنع ههنا للتأويل على ما صرح به. ونعني انحصار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله (وكذلك القول في الدواء الصحيح) هذا جواب سؤال آخر وهو إن يقال الدواء الصحيح لبدن أو الزيل للمرض فيجوز صحة البدن لوقاية المرض ولا شك

في الخارج كما مضى في التقسيم فهذه المقدمة إشارة إلى جواب اعتراض الإمام وأما بقوله كلامه فلزائدة (هو) أن في نصفي تقرير الكلام ونس عليه الكلام في غيره (قال الشيخ) وإنما يتسلح الآن من الجمل إلى ما يكون بانضمام الوجود) أقول يظهر من هذا الكلام أن المقدم الذي بالمعنى العام يرجع إلى الإجابة في الوجود وهو الحق وقد صرح

بذلك ينشأ الفصل الثاني من (طال المحاكات بدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا الخ) اقول فيه ان وجود
الشيء انما يكون من الفاعل المستقل لا من الفاعل المتأخر وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضع فلهذا الكلام
من الشيخ يدل على ﴿ ٣٦٧ ﴾ ما صرح به الشارح المحقق واما قوله ضرورة توقفها على اليد وعلى

المضلات له فمذموم بان المراد
من الصلة التامة التي بدل انفسا
متقدمة بالية هو الفاعل المستقل
للعلة التامة بمعنى المركب من كل
ما يوقف عليه المعلوم بحيث
توقفها على اليد وعلى المضلات
مما كان متقدما على الفاعل المستقل
سابقا عليه لا بعد في استقلاله
وكأنه نوه ان مرادهم من الصلة
القائمة في هذا الموضع اي عند
ما يقال ان الصلة التامة متقدمة بالية
هي مجموع ما يوقف عليه المعلوم
وذلك نوه به يدوسيا في الشرح
ما بعده (طال المحاكات المتناسية
ان يقال ايراد المثال للتأخر الثاني)
اقول الوجه في الجدول الثاني على ان
في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة
التقدم والشيخ لم يرض له (لا قال
المحاكمات فتقول المراد انه لا يكون
موجودا ولا معدوما عند العقل بل ان
العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار
وجوده (اقول ان هذا من ظاهري
قول الشارح لان وجوده انما يكون له
باعتبار وجوده عند العقل انما
يكون باعتبار عدمه عند العقل
فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار
العقل لا يخلو من ان اعتبارها مع وجود
المفهوم او مع عدمه او لا يستبرح
احد ما في استفاد منه ان الحالة التي
الممكن في العقل سابقة على الوجود

ان صحة البين الوارثة المرطن مما ينبغي فهو واقعة ثابتة بلا حوض
فيكون ان يكون المدواء جواردا فاجاب بان المدواء لا يفيد بالذات الكيفية
في البين ملازمة له او مضادة للمرض ثم انها حوجب الصحة لوازلة المرض
فهو لا يفيد بالذات الصحة لوازلة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات
الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال الضمير فبالمرض وخيه نظر لانا نقول كعب لن لقاعة الدواء
بالقياس الى الصحة لوازلة المرض ليست اخذة لولية الا انه يفيد بالذات
تلك الكيفية الملازمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب
خيه فوجب ان يكون جواردا بالنسبة الى الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه
ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفة
الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المخرج اذا ورد على
القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف
على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول
بالقياس الى معلول معلوله جواردا بل لا يكون جواردا الا بالقياس الى شيء
واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالطبيعة
لا بالمرض مدونا كالماء واسطة او بواسطة من لا يخلو الاضداد يمكن ان يوجب
الموت بالطبيعة لانه يوجب انقضاء الحرارة الفريزية بحسب تحليل الظروفات
واصلها الحرارة الفريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض
بل ان المتقدم سمع في معنى البلود والشيخ اعتبره في تعريف البلود الحق حيث
قال ويطلب تحصيل شيء يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل متبعا
بالمرض فبالبحسب المضموم على اثباته مطلقا ولا يخلو القصد في الافاضات
الا لانه لم يكن له قدرة اصلية وهو ماضى لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر
القصد في معنى البلود فلا اقل من اعتبار الشهور بما يفيد بحيث يدفع
جميع النقوض قوله (فاذن ظهر لك كل ما على فعل بطبع من غير
ارادة او باذاعة فهو مستكمل اما بنفسه او بما يستعين به) وذلك لان
الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو
مستكمل بطبعه واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا احسنه
ان يكون منه غيره لم يكن كماله لم يحصل له الا احسن به فهو في مستلذه
مطلوب حال وان كان لدفع النقص فهو مستكمل بطبعه لانه يستفيد

في تمام اعتبار وجوده وعلتها ومن التام ان سال عدم اعتبار وجود
فلم يلزم من سبقية الوجود بالوجود في العقل فنفى ان يراى بالوجود والعدم للممكن وجوده او عدمه عند العقل
وفي اعتياده لان العلم بوجوده في السبب الى الممكن انما يحصل من العلم بسببه فكذلك العلم بعدمه من العلم بعدمه

كثيره لذنن العلوم انه ليس المقصود اثبات حسبوية بالعلم بوجود الممكن معتمدا على العلم به وليس هو المحذور الثاني
اصلا وهذا هو اللازم كما ذكرنا لا يخفى بل الحق ان يقال في توجيه الكلام الممكن متصرف بالوجود في العقل
عند وجوده ومتصرف بالمعدم فيه عند عدمه والحال لا يخلو ﴿ ٥٦٨ ﴾ من وجوده المتعلق وعدمه

بحسب نفس الامر فوجود الممكن
ليس مسبوقا باللا وجود والا عدم
بحسب نفس الامر لمكن للعقل
لن يعتبر الممكن مجردا عن وجود
الغير وعدمه بل عن وجود نفسه
وعدمها فهي في تلك المرتبة كانت
مجردة عن الوجود والعدم وتلك
المرتبة انما تكون له في العقل فوجود
الممكن مسبوق بالوجود في العقل
وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا
حيث قال واما بحسب العقل فانفرداها
يقضي تجريدها عن الوجود والعلم
ما لم يقل علم اعتبار الوجود
والعدم والحاصل انه لا بد ههنا
من اعتبار العقل وفعله منه ولا يخفى
عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود
ليس هو العدم فان وجود الممكن
لو كان مسبوقا بعده سبقا ذاتيا
لزم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه
لوجوده ومن المعاو من لا علاقة
عليه بين الشيء ونقيضه بل المراد
منه التجريد عن الوجود والعدم
بحسب العقل فالهاية في تلك المرتبة
لم تكن موجودة ولا معدومة بان يكون
للمرتبة طرفا سلب لكن صح انها
معدومة في تلك المرتبة على ان يكون
المرتبة طرفا للوجود المتعلق لله
السلب وليس هذا ارتفاع النقيضين
المستحيل لان نقيض الوجود في المرتبة
سلب الوجود في المرتبة على ان يكون

في تخطيطه فعله التخصيص من النفس واليه لشار في هذا الفصل بقوله
الشيء الذي فعل شيئا لولم يفعله لقيح به اولم يحسن منه فهو متخلص
من الذم لوقوعه على ما فسر به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين
الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد
ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لا يجوز
صدورها عنه بقصد ارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه
الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلبيات
ومن البين ان جميع ذلك يتنافى ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار
ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان
لا يكون فاعلا بالارادة للغرض قوله (هما ضمتان اشتركتا في الموضوع)
القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مطلوب كمال والصغير
فيه ارجاع الى الذي يفعل شيئا لولم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن
والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا
لولم يفعله لقيح به اولم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى
ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك
او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل
لا تلازم بين لموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن
تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فن الجاز ان لا يحسن الترك ولا الفعل
واما محمول القضيتين فلا خما في تغايرهما لكن تفسير التخصيص بالمستبعد
تفسير للتخصص بالعلم لان التخصيص من المذمة مستبعد وليس ممكن
مستبعد متخلصا من المذمة لجواز ان يستفد في مقابلة فعله لا قوله
(لا نجد ان طلبت مخلصا) كما نسا لا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لا يفعل
لغرض اصلا والمبادئ العالية لا يفعل لغرض في السافلات ولا شك
ان صدور الموجودات على الترتيب والتظام الا ان ياتي بها ليس بحسب
طبيعة ولا جرف واتعلق قصدورها من المبادئ العالية على ذلك الوجه
بإي وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية الباري بها وهي تمثل ذلك
النظام الا ان في العلم السابق فان الباري تعالى لا يخلو لساير الموجودات
مع لوقائهما للمرتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته فذلك
الموجودات فائضة عنه في اوقاتها كما هي جاذبة له وباعمل الفرق

المرتبة فيدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون فيدا للسلب ثم لا كان الوجود ليس ذاتا ﴿ بين ﴾
على ذاته تعالى لم يتصور في شئ من مرتبة التجرد عنه فلا يتصور في جهة المحذور الذي هو ههنا زيادة تخلف
وتصاحب شيئا للتجرد بغيره بل في علمه على ما في علمه ولا يخلو لساير الموجودات على تفرده

(قال الشارح وكذلك الحالة التي للنفس النباتية) أقول هذا وما ذكر سابقا حيث قال فان حلة هاتين الحركتين لا يتحصل موجودا لهما بدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة او ارادة بياناً للحالة التي بها تكون حلة وسيصرح الشيخ بما يدل ﴿ ٣٦٩ ﴾ على ذلك حيث ذكرنا ان يمكن شئ معوق من خارج ومكان

الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته حلة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة له الحركة لانفس الحلة لا يتخلو عن تكلف كما لا يخفى (قال المحكمات وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر الخ) أقول فيه انه لا يمكن في التصدير بالنتيجة مجرد كون المدعى مذكورا بلا دليل بل لا بد من ان يكون واضحا في نفسه او معلوما من الفصل السابق على ما مر في اول الكتاب بل الوجه ان يقال هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع وكان هذا الحكم واضحا بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس الى ما عداها فان هذا الحكم مطبوع بقله الطبع الذي لم يتخل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسيشير اليه الشارح حيث قال وعلى حكم قريب من الوضوح فان قلت يمكن ان يقال ايضا الدهوى الاولى ليس في قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى استلزام وجود العلة انشائية وجود المعلول وامتناع تخلفه عنه والدهوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلة التامة ومن البين ان الاولى لا تستلزم الثانية

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه قوله (والمقصود في الغرض) لئلا يظن في الغايات ارادة ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تتعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدأ يبين غايات افعال المبدأ الاول والمبادئ العالية اعني العقول فبين اولاً ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم برهن على الدهوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادئ العالية ولما فرغ من العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما مادية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا لزام الشئ على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او يدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبيين مفهومات الغنى والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجال ههنا واو فرضنا فيه اجالا فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم واو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا وهو فيجوز في المناظرة فلا يقال ان عنيتم بالانسان المحر فلا نسلم انه ليس بمحمدا وما قوله فهل هذا الا لزام الشئ على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولي به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولي به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل واو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل المأثرة بينهما وبينه ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قوله التاوي تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بدل

اذ لا يلزم من امتناع تخلف شئ عن شئ وجوب تحقق الشئ الثاني عند تحقق الشئ الاول والالزام وجوب تحقق جميع الازم في انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط او وصف والمشروطة مادام بالوصف وان يجهل عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشئ ما لم يجب لم يوجد وان المعلول وجب وجوده عند وجود

لهذه التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود الملة التامة فتأمل (قال
 الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه
 الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد ٣٧٠ الذي هو في قوة الجواز

ايضا والجواب ان مراده انه لم الختم
 لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب
 حتى يقول في الثاني لم يعمد موضع
 وجب وان كان من الواجب ان
 يقول شيء متشابه الخلال في كل شيء
 وله معلول وجب ان يجب عنه سرمد
 يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني
 وكانه بالتبني عليه في هذا الوجه
 استثنى في التنبية عليه في الاول
 (قال المحاكات كان ترجحا لا حاد طر في
 الممكن المتساويين على الآخر المرجح)
 اقول فيه نظرا للمفروض ان الوجود
 اولى بالنسبة الى المدم لكنه لا ينتهي
 الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن
 حيثئذ متساويين فالصواب ان
 يقال ان يتوقف صدوره عنه على
 امر آخر كان ترجحا لوقوعه في وقت
 الوقوع على وقوعه في وقت عدم
 الوقوع (قال المحاكات ولا يخص
 مع هذه الشبهة عندى لا يفرق
 بين الترجيح بلا مرجح والترحح
 بلا مرجح ونحو الاول) اقول هذا
 الكلام مشهور بين الاصحاب وائس
 فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح
 مستلزم للترحح بلا مرجح اذ مع الارادة
 ان وجب صدور المعلول فامتنع التخلف
 والا فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه
 وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد
 هاتين لزم ترجح احد المتساويين
 وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما
 وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا
 انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان
 مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة
 الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل
 على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قوله (قديين في النقط ا ثالث)
 اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لنرتب الكلام منه الى الانتهاء
 ولا نبالى بتكرار بعض ما سلف قال التكرار في الدرس مما يجلب نشاط
 النفس فنقول قديين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة
 الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدؤها اما خارج عن
 المتحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور وارادة فتكون
 ارادية اولا فتكون طبيعية فلا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية
 ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد
 من حدود المسئلة يترك بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه
 فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه
 بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا
 عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك
 بالطبع مصلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف
 الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر
 ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وهنا
 سؤالات الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة
 الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع
 فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مراد او غير مراد في حالة
 واحدة وانه محال واجب عنه بجواز كون الشيء الواحد مراد او غير
 مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف
 اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات
 والاغراض الثاني انا لانسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك
 الحد او الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك
 الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

في وقت آخر والا لم يكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يلزم التسلسل على سبيل التعاقب * و
 ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص لمحبب الواجب والاجماع انما يعتقد
 على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع معتقد على بطلان القول بالوجود القديم

غير الواجبة وصفاته مطلقا فنقول انصاف التوهم بالقدم والحادث انما هو باعتبار الوجود والتوهم
لا يوجد الوجود الاشخص وجميع الوجودات في الغرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال
من ان النوع قديم بنعاقب ٣٧١ * الاشخص فكلام مجزى منتهى ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية

ولو سلم انه يلزم حينئذ قدم النوع قائما
يلزم على رأى من يقول بوجود
الطبائع في الاعيان بنفسها ولعلمها
غير موجودة فيها كما هو رأى
التأخرين واختاره صاحب المحاكات
واوسلم وجود الطبائع فيها فنقول
انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة
بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده
بعض المحققين ويجوز ان يكون
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا
او بعضا لاحاجة الى التزام تجويز
التخلف عن الفاعل المختار وتجويز
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول
خلاف ما برهن عليه الشيخ آخا
والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح
وهو محال بالضرورة ونجوه
يفضى الى انسداد باب اثبات
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكات
ان قو منسا او قوم احد بهما يلزم
التركيب) اقول الصواب حل النقوم
على ما يتناول النفسية ليصح الحصر
(قال المحاكات والجواب ان المؤثر مالم
تكن له خصوصية بالقياس إلخ)
اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية
لم تحقق بالنسبة الى ما ليس بمعالول
اصلا وانما تحقق الخصوصية بالنسبة
الى كل مطول فغير مسلم قلت الخصوصية
المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق
المعالول المخصوص بل بها يكاد

وذلك الوضع بتركه وامتناع لها مدة الممدوم فالاولى ان يقال ان طلب
وضع معين بالطبع وركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما قرر فيما
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن
لانسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجوز ان يكون المطلوب
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل
بغيرها فانها لذاتها تقتضى التأري الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير
والمطلوب بالحركة اما الحكم او الكيف او الالين او الوضع والاشنة الاول
متفية ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انما لانسلم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد
السكون في الموضع وبقسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لانسلم انه
يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضى الجسم
السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك مامر في النمط الثاني من
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعى واذا قد بان ان الحركة السماوية ارادية
فراها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن
الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا
استحال طله ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هي النفس
المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذا المراد لابد ان يكون
مدركا والمدرك الكلى ممنوع ان يرسم في القوى الجسمانية ولهم ان
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوة احدها انما لانسلم انه ان حصل المراد
الجزئى يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك
المراد لا ريب ساد جزئى آخر وهم جريا الى غير النهاية حتى كليا حصل له
وضع جزئى بطله يستعد لو وضع آخر جزئى بطله فلماذا يتحرك دائما
وثانيها انما لانسلم اذا كان ذلك الجزئى في ممتنع الوقوع يستحيل بطله
ولم لا يجوز ان يكون يتخيل او بظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى
الجسمانية ليس بمتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلى فانه
اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد كلى
فبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ان يهتفى الامر الدائر بين العلولات فظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تكن في صدور الفعل الجزئى لان نسبتها الى جميع
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين العلولات عين المتنازع
فيه وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لانسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكات

وذاثة واحد حقيقي فلا يتصور منه بلذات حصول شيتين) اقول قد عرفت ما فيه فاعلم (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان اللازم اما التسلسل والتركيب في الذات والاول باطل فتمين الثاني بيان ذلك انه في كل **٢٧٢** مرتبة لم يكن جزء لذات

الذات يعود الكلام في ان هلته ماذا اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا وفيه ان الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة لا مصدر التي هي امر اضافي بل في الخصوصية المذكورة ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها عين الواجب وفيه ما فيه واقول على اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصية لعلها لا تجتمع في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال فالصواب ان يقال مصدرية لذلك غير مصدرية لهنا فيلزم التكرار في جانب العلة سواء كان التكرار في ذات العلة وحقيقته او في عوارضه او في شرائطه وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض اذ المراد بوحدة العلة ههنا ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته سواء كان جزءا له او خارجا عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله يلزم منه تركيب اما واما بل المتعين هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو منقسم بالحقيقة ظاهرا في تركيب نفس الذات ايضا (قال المحاكات وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري كالوجود الخارجي في الاحتياج الى علة قلت ارادانهما لا يحتاجان الى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات وكان محالا (قال

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية ولا ينحصر بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مسددا ولا ينتفش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الملك قوة جسمانية يرتسم فيها المراد ان الجزئية والاضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا ينحصر بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك تلك القوة المنطبقة كالحبال فينا الا انه خبر سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كالاتهام وجوده بالهمل فهي العقل والا فهي النفس فلا يتخلوا ما ان يكون مباشر التحريك هو العقل والنفس لا جاز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان يحرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكتملا بفعله وانما هي ليست طبيعية بل هي العقل ليس بالفعل الوجه الثاني ثبت ان يحرك الله بالارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد واما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل موجودا وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محصل له لان حاله متساوية واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنقطع الا في الجسمانيات والعقل منزوع عن القواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المقبول وعلى الشرح ايضا فن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالاتهام حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة ولاظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صفري القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه انسب واول جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس يحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما متمما للثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لا مور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

المحاكات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على تجديدها جوابه انه اذا سلم ان حثيثي العلة اذا كانت فاعلية كانت مفعلة ومحتاجة الى علة موجودة فقدم الكلام اذ الكلام انما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حثيثان كاتبا موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيحقق هناك حيثان اخرى ان ويلزم التسلسل او التركيب ثم يرد المنع الثاني ههنا
لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خير بان تقر بالدليل لا يتوقف على كون الذات هي
العلة للمصدرية بل لو كانت **﴿ ٣٧٣ ﴾** العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدرية بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب او التسلسل ثم
لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة
المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكات
والشارح بيته من مأخذ آخر) اقول
لا بد في اقسام الكلام من اختيار
المأخذ الذي اختاره الشارح لما
عرفت ان المراد بالمقوم ما ليس بخارج
حتى يصح الحصر في كون احدهما
مقوما وكون كل منهما خارجا وحيث
يظهر انه لا يلزم من كون احدهما
مقوما التركيب بل لا بد من نقل الكلام
الى الحيثية الخارجية كما فعله
الشارح لمحقق (قال المحاكات
والمراد بذلك اللازم في قوله حثية
استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم
لمقبله حيث قال احدهما من مقوماته
والآخر من لوازمه ان يكون المراد
باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده
وهو قوله حثية ذلك المقوم
اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد
المعلولين على هذا الفرض وحله
على المعلول الاول لوجهين احدهما
انه على الاول يلزم استدراك لفظ
الاستلزام بل ينبغي ان يقول حثية
ذلك اللازم وثانيهما انه لو حل
على حيثية العلية حتى يكون المراد
من حثية استلزام ذلك اللازم
حيثية الحيثية لاجابة الى نقل الكلام
الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم
بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك

تجدها وتصرمها ففهمنا في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك
ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم
لصدور الحركات والا وضاع التجدد والتصرم عنه وتوقفها على
ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تجدد وتتصرم لانه موجود دائما
متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بنبوت الارادة الجزئية ونفيها
كما كان ذلك استدلالا بنبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعها في وجه واحد لان
ما أخذهما وهو الارادة واحد في ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة
المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه
فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا
يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يخص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو
انها بالغواشي الجسمانية والعقل منزّه عنها وكأنه بنفي الارادة الكلية
بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن
للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فنقول المقصود
انه ليس له مراد يتحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والافى الجائر
ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان
المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعاق التدبير وانصرف
مرتبطا به ارتباط نفوسنا ببداننا مستفيدا لا كما لات بواسطة جسم
الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن
مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا
للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو
العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت
انه كذلك هذا خلف قوله (لانه لم يرد ان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو
نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة
جزئية فلما استدلل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن
ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آء قوله
(ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لدفع شهواتي) لما بين
في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من
تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس
او مفقود اى غير مدرك بالحواس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للمجذب

الحيثية فتأمل (قال المحاكات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آء) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا
لان التركيب من الماهية والوجود لا يجوز ان يكون مع الوجود بل لا بد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه
متأخر عن الماهية هذا ولا ينبغي ان يتفرقة بين تركيب الجسم من المادية والصورة وبين تركيب البيت من الجدران

والاستغناء بان الاول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتى مقدم على وجوده وان اريد تحقق التركيب الخارجى فتأخر فيها عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقى والثانى ❦ ٣٧٤ ❦ مركب صناعى غير مؤثر فيه

ولعل المثال المطابق لتقسيم المتصل الى اجزائه (قال المحاكات وفى هذا الذى حل الشارح عليه الخ) اقول حل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الامراد وذلك بان يتكرر افراده والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة فى الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك (قال الشارح والجواب ان سلب الشئ عن الشئ الخ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الخفى فى بل لا بد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيحقق التركيب فى العلة فى الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم فى تقريره للدليل اما التركيب فى ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لا يمكن التزام التركيب فى ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما للماهية واما للوجود وحل التركيب فى صورة انتقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولاهما لان الشهوة والغضب لا يكون الا فى جنس متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الا رادبة يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لاذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق في فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام فى اثثة اعنى ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل فى الجملة او لا يحصل ابدا واما ما كان يلزم احد الامر ان اما طلب المحال اووقوف الفلك وهو محال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شبهه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب شبهه فالمطلوب اما ان يكون نيل شبهه المستقر اى شبهها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامر ان او يكون نيل شبهه الغير المستقر اى شبهها بعد شبهه بحيث يتقضى شبهه ويحصل شبه آخر فلا يخلو اما ان يكون ينحفظ نوعه بمساقب الافراد او لا ينحفظ والثانى باطل واللازم وقوف الفلك فاذا المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برائه من القررة اى فى صفات الكم ل او من حيث انه بالقوة اى فى صفات القصان والثانى محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاجابة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفى ان يقال لما كان حركته ارادية فإرادته لا بد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدلائل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما عسى بشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن شبه بحر كانتا صادرة عن عقلنا العملى اى القوة العملية فقد سمعت

من حيث الذات والصفة على ما حله الشارح فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم ❦ ان ❦ انه لا يحذور فى التزامه بل هو واقع على ما قرره قلت بعد الاغمض عن انه تكلف بأبى عنه ما صرح به فى آخر الفصل حيث قال ويلزم منه الكثير فى ذات العلة كما مر وكذا ما ذكره صاحب المحاكات حيث قال فلهمذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والانصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والانصاف والقبول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار ٣٧٥ ✎ الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشيء عن الشيء امر يمكن في تحققه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لا وجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اي الشئين مثلا عارضاين. قوله لان عليته اي المسلوب عنه لا حد هما غير عليته للاخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة للذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلما لم يتحقق التكرر في جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة والا لزم خلاف المفروض فلو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكرر في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكرر على المعنى العام الشامل للتكرر من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعم لا التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا ربما يوبد

ار للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك الآنها فهي تنصور او لا شيئا ثم تحرك الآنها لمحصل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور او لا امر ا يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن فرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او تواجدها واما ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وارك ان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبته كعامة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة غير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته اوصفته والا فلا مدخل للمعشوق في الفرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية مستندركة قطعاً ولعله يحمل على زيادة تبين وايضاح واما قوله وبالجملة فيكون من كالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فغناه ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته احواله يكون من كالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته احواله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالخاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كالات الجسم المتحرك والا لزم احد المذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خير بانه او خذفت هذه المقدمة اتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع بالدائم فمحصله ان الشبه وان كان غير مستمر بحسب الشخص الا انه مستمر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستمر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابها بل جميع المشابهات بوجوده غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتشابهة لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع تعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كانه

الوجه الاول واما صاحب المحاكات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب ثم لا يخفى انه الوجه الثاني يرجع الى المنع الاول من المغنين الذين ذكرهما صاحب المحاكات هذا وفي كون سلب شيء عن شيء يعوقف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت شيء

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبى اذ ليس كلام الامام فيه ولو تحل السلب على العذول اوفى
 عدم الملكية لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف المسمى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه
 نظر لان الشئ المطلوب عنه آه) اقول قد مر ان حثية الصدور وهى ﴿ ٣٧٦ ﴾ الخصوصية المذكورة

موجودة اى فيما اذا كان المعلوم
 موجودا ومن المعلوم ان الكلام
 فى حلية الشئ بالنسبة الى المعلوم
 الموجود فى الخارج وحينئذ نقول ان
 تلك الحثيات فيما نحن فيه موجودة
 فى الخارج لكون المعلوم الصادر
 موجودا فى الخارج على ما هو
 المفروض واما الحثيات التى كانت
 فى صورة النقص فلم يلزم تحققها
 فى الخارج اذ لسبب والاتصاف
 والقبول امور اعتبارية لا يقتضى
 صدور هاعن عللها كون خصوصيات
 تلك العلل موجودات خارجية واما
 كتب الفقهاء من تعدد الجهات
 فى الصدور اى الجهات الاعتبارية
 لا الجهات الحقيقية الموجودة واما
 الاراد الثانى فانما يرد على ما وجهه
 كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل
 كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع
 استناد الملوك المنكثرة الى عللة واحدة
 وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت
 ادعوى على تقدير نقيضها فيكون
 حقا وان حل على انه ادعى عدم
 التوقف واستدل عليه بلزوم عدم
 استناد الممكنات الى مبدء واحد
 ولنا ان نوجه كلامه بانه لو توقف
 على امرين لزم ان يكون احدهما
 ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة
 عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل
 الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينتهى

جواب سؤال وهو ان يعل الغرض من الحركة لو كان شبهها غير مستقر
 فالمراد اما شخص الشبه او نوعه واما ما كان يحصل شبه واحد وحينئذ
 يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوده غير
 متناهية ولا يتال الا على تعاقب مستمر فحمله الكلام انه اذ ثبت ان المراد
 هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهاة
 متناهية او مشابهاة غير متناهية والارلان باطلان والمشاهاة بالغير
 المتناهية اما ان يحصل دفعه او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين
 ان يكون المطاوب هو المشابهاة الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على
 سبيل التدريج فى اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق تشبها ما
 بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة فمخرج تقسيم الشبه
 المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير
 اى محرك السماء فى حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عند رشحات
 الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعدادات المواد الناقصة
 وتلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى
 وقوله ومبدء ذلك فى احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر
 هو الوضع فان الفلك يتحرك وتنتجج بواسطة تلك الحركة الاوضاع
 الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور
 المالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه لذى
 كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما
 ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بتعاقب
 المشابهاة ويقبل بواسطة تلك المشابهاة الغيب من معشوقه فهناك
 اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات
 ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاضاع كالات للجسم واما
 التشبهات وما يترتب عليها فهى للنفس ونحن لانعرف حقيقة ذلك
 الشبه هذا فهاية تقرير الكلام فى هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول
 لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس
 اما للجذب اولدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته والشبه به او غير
 ذلك ولئن سلمناه لكن لانسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم
 فى البسيط تشابه اجزائه المفروضة فى الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

الممكنات الى مبدء واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية فى شئ من المراتب كانت عين ومن
 ما ذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على مصادره هكذا وقد صرح الشارح بتقديم المصدرية بهذا المعنى
 على الصادق فتأمل (قال الشارح فاذا يكون لانهاية له كلية منحصرة فى الوجود) اقول اى بحقيقة اذ يصدق على كل

كل واحدانه موجود بالفعل اى في الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فليزى اجتماع الكل في زمان واحد وهو يتناقض ما فرض من تعاقبها (قال المحاكات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ) اقول الظاهر ان هذا اقل نوههم ان الانقضاء يتناقض ٣٧٧ - كونها غير متناهية مترتبة في الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين

ما اذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما اذا كان في جانب التناهي وههنا لم يلزم الانقضاء الا في جانب التناهي لاني الجانب الآخر هو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهي انما يستحيل اذا كانت في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي لاني الجانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحوادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ فقيه نظروا أمل (قال الشارح كذا من الفصل وقتما الخ) اقول حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شيء غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا لعلته التامة التي كان الكلام فيها اذ الكلام في المصادر الاول ان لم يكن واجبا على ماض فلا اقل من ان لم يكن متمعا فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والالزم الترخي من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام في المصادر الاول ولا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون متمعا ثم انهم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن زلنا عن هذا المقام فلانسلم بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذا لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتما او لا يحصل دائما ويلزم احدا المحذورين على اننا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا اذ كان ذات المعشوق او حالا قارا دفعي الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كذلك كما ذكره في الشبهة بعد ذلك لانسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على لتعاقب غاية ما في السبب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا اذعنت التسامل في الدليل امكنتك دفع هذه الاعتراضات وبعضها قوله (وتقرير الكلام) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف التشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يتخلوا اما ان يكون لجمعيةها من حيث الجمعية وهو محال لانها مشتركة والمشاركة لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء وذلك يقتضي تشابه احوالها وهكذا ان كان لها بولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف التشبه به لكن الملزوم

اعترضوا بشي يلزم عليهم ٤٨ المقول بتجدد امر فان بعضهم قال يتحقق المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة وبعضهم قال بتجدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقاتل به في المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتباري فلا يلزم بتجدد شيء موجود خارجي وهو الذي هو بواضحة قلت لا فرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيها ومن
المعلوم ان المصلحة والامكان امور متعاقبة في الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قد مر بطلان وجود
الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ٣٧٨ * ان المراد بالامتناع اما الامتناع

الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث
واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك
الواجب الوجود انه مقتضى له فلا
ينعنه وايضا هو باق فكيف يزول
الامتناع الذي كان من قبله فلا بد
من مدخلة الغبر فيه فلم يكن الواجب
علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك
المانع فتأمل واعلم ان الشارح
اختار هذا المذهب في التجريد
وقال واختص الحدوث بوقته
اذلا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من
غير مرجح فان الاوقات التي يطلب
فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الامع اول
وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب
الترجح فيما بينها غير معقول اقول
فيه نظرا لانه يمكن طلب
ترجح وقوعه مقارنا للزمان على
وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد
الواجب على وقوعه معه وما قيل
عليه من انه يمكن طلب الترجيح
فيمابين الاجزاء التي حدثت فرمود
بان الزمان لا تتحقق له الامع العالم
لانه مقدار الحركة التي لا تحصل الا
للجسم وايضا العلة المستقلة يكفي
للترجيح ولو صح ما ذكره لصح
ان يطلب رجحان وقوع حركة
القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده
بان يقال لم يختص حدوث حركة

حق فالتسالي مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة
المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقبض المطلوب
وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا
وهو عكس نقبض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا
لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس نقبض الصغرى
يتبع ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي
الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان
انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان
قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معينة الى آخره بيانها لا ييسر الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك
في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم
اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف وفي ما تقرر نظر
من وجوده فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدا ان اريد
به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة
او هيولاء وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المطلوب
فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات
لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية فلنا لانسلم
وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في
اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف
الاضاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجاز
ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها
بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على
سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه
الصعود سماءا لكن لانسلم ان اختلاف تحركات النفس للافلاك
بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف
النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال ولئن سلمنا لكن لانسلم
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان يشبه
جميع الافلاك بمقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله
(واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة التشبه يستلزم

القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة متعاقبة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح * وحدة *
لازم على اى حال قلت ما ذكرت راجع الى طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على ما مر آنفا نعم يمكن طلب الترجيح
بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ما ذكرنا بهينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

لعلها لم تكن مستقلة قلت فينبغي ان يهدم ببيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب علة تامه فان قلت
 يرد على هذا الجواب ايضا ان المستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم يختص
 بهذا الجزء الوهمي ﴿ ٣٦٩ ﴾ من الزمان فالجواب انه يدفع بما ذكرناه طلب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا
 غرض ضئيف) اقول وجه الضعف
 ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره
 وقصد بالزمان على المعلول بل يكفي
 هناك التقدم بالذات على ان الاحتياية
 عند الحكماء ليس بالمعنى الذى عند
 المتكلمين والتقدم الزمانى لا قصد
 والارادة لوسيل في العمل الاختيارية
 فلمه انما يكون في الاختيار
 بالمعنى الذى ذكره لا بالمعنى الذى
 عند الحكماء بل نقول تقدم القصد
 والارادة بالزمان على الفعل كما في افعالنا
 من جهة قصورنا ونقصنا في الفعل
 والتأثير والواجب تعالى منزله عنه
 لما تقرر انه واجب في ذاته وفعله
 (قال الشارح والحوادث التى كلامنا
 فيها ليست بموجودة جميعا في وقت)
 اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي
 على الغير المتناهي الاخر في الجانب
 الغير المتناهي باطل سواء كان
 الامداد موجودة في وقت واحد
 او كانت موجودة على سبيل التعاقب
 اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا
 اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع
 الناقص وتناهي ويلزم منه تناهي
 الزائدة لانها زائدة على الناقصة
 بقدر المتناهي فالحق في الجواب
 ما ذكرنا سابقا ان زيادة الغير
 المتناهي على الغير المتناهي انما يكون
 محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي

وحدة التشبه وهي تستلزم تساوى الحركات قال الامام هذا الا لازم لازم عليكم
 لانكم قائلون بوحدة التشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه
 انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل
 خرجت كالاته الاليفة من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
 الاليفة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
 من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل
 عقل في ذلك فافلك لا يطلب التشبه الابعود خرج جميع كالاته الاليفة
 من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة التشبه به يستلزم
 وحدة التشبه ثم تساوى الحركات ورد عليكم هذا الا لازم ايضا اقول
 ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج
 الكمالات الاليفة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه
 واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزمكم
 هذا الا لازم وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
 لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئى لا بد ان يكون
 لتشبه به جزئى فلا يلزم وحدة التشبه به ولا خفا في ان جوابه اطبق
 على التفرير الثاني لعدم احتياجه حيث ان تقدير هذه المقدمة الفائلة
 بان تشبه الجزئى يكون لتشبه به جزئى وهي مفعولة في الشرح قوله
 (ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات
 الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هي التشبهات واختلاف
 التشبهات يدل على اختلاف التشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به
 وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الطن واقع بهما والظن في
 مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
 ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات
 في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة
 في الجهة المخصوصة على لهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلماذا اخارها
 وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة
 الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى
 ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اخار الحركة لانها
 نافعة للغير وهذا نقض وان سماء الامام معارضة الثاني انه لا يجوز

وهنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان التطبيق
 لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقتضى
 اجتماع المتطابقين ولا يحسب الوجود الذهني على التفصيل لامتناع ملا حظة الذهن امورا غير متناهية

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفي للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا يتحقق حينئذ ترتيب اول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجمالي (قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لانهاية له حل غلط) اقول الاسند لال على ﴿ ٣٨٠ ﴾ عدم الفرق بين انقضاء

ما لانهاية له في الزمان المنتاهي وانقضائه في الزمان الغير المنتاهي فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المنتاهي اقول الا ظهر كما مر اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين لانقضاء في الجانب الغير المنتاهي والانقضاء في الجانب المنتاهي كان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المنتاهي والازدياد في الجانب المنتاهي (قال المحكيات بل هو عين الشق الثاني من استفساره) اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت اي بعد الوقت الذي فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان ما ل الفقرتين واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق الثاني والله اعلم (قال المحكيات لما تبين في النقط السابق الخ) اقول قد ذكر الشارح في اوائل النقط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذهبوا ايضا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجسان كثرة في ذاته اقول فلهذا اكتفي بما ذكره اولا ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع (قال المحكيات فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف قضية) اقول

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختبار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية واملها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارده عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بنحو السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو زائد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى آخره لتتام الجواب دونه قوله فعمله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان التشبه به البعيد واحد ومن قوله بالكثر ان التشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله (والجواب عن الاول) تقريره اننا نختار ان ذلك لا واحد متشبه به قوله او كان كذلك لم تشابه الحركات قلنا لانسلم وانما يلزم لو كان متشبهاه قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيدا سلبا ذلك لكن نختار ان التشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبهاه قلنا لانسلم فان المراد بالتشبه به ماله مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود التشبه به فله دخل في وجود ذلك قوله (في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور) اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كما لا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل امورا وينقش في قوة الخيال صورها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

في هذا التفرع نظر ظاهر والتحقيق انه لا شك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس ﴿ فيسرى ﴾ مصدقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التفتيش والتصوير انما يحصل بربط المعرف بالمعرف وحله عليه ولهذا قيل معرف الشيء ما يقال عليه لا قيادة تصور وهو من المعلوم انه لا يتصور الجمل بدون القضية فالمركب من المعرف والمعرف قضية

نعم هذه القضية والتصدّق المتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصوير وقول
الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود ولكن بصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك
مقدمة خطابة ربما * ٣٨١ * يؤيد ما ذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح

في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيف فيكون قضية لا محالة (قال الشارح
وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصويره) اقول الحق في الجواب ان يقال الفقير والغني قد يعتبران مقيسا الى الاضغاث المحضة
والى المسال ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقبسا الى احدهما بين المراد بهما بان الغني
اي ما اراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور الثلاثة الى خارج هو المراد من الفقير والمراد من لفظ الغني يحتمل ان يكون غير هذا المعنى بحسب
المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير فيكون الجمل مفيدا وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية
هذا ان حل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر وان حل على الحقيقي فالفرق بالاجمال والتفصيل على هو
المشهور يكفي لفائدة الجمل وقد صرح بعض المحققين بانه قد يكون نظريا (قال الشارح لان الموضوع هو الفقر المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ)
اقول في هذا الجواب بحث اذا كان حل المحدود على الحد غير مفيد بناء على اتحادهما كذلك
حل ما هو المطلق على المقيد غير مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة

فيستمرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ود هشة فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله (القوة قد يكون على اعمال غير متناهية) النهاية واللانهاية بعرضان للكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات فنهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما انهايتها ولانهايتها بحسب عدد حرركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما انهايتها ولانهايتها بحسب زمان حرركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حيث ان تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك يستعمل على حرركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفي لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم التناهي واللانهاية الى ثلاثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم او الماشي يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعاقب بها الشيء له كمية وهو علمها واشار بقوله فتنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية والافهاية اذا عرضنا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل بهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

واوقبل ان حل الشيء على نفسه غير متصورا ذا حل يقتضي التفسير لكان هذا الجواب مفيدا والمخلص ان المتبادر من عدم فائدة الجمل ان يكون بديهيا اوليا وكما ان حل الشيء على نفسه بديهى كذلك حل الذاتي على ما هو ذاتي له ويمكن دفعه بالعناية (قال المحسبات ليس على الترتيب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

حيث حل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حل على النقص الاجمالي كما هو الظاهر من حل قول الشارح
 وجه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه
 على التفصيل (قال المحاكات لكن المقام برهاني يجب ان لا تستعمل ﴿ ٣٨٢ ﴾ الخطاية فيه) اقول

هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ في احتياج الخ دليلا على ما سبقه اما لو حل على انه حكم لازم من التعريف السابق كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك (قال المحاكات فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المقابلة فلا يصح التعريف لانه تعريف الشيء بنفسه وان تحقق المقابلة فكان الحمل ايضا مفيدا) اقول هذا الجواب انما يصح على ما نقله الشارح كلام الامام واما على ما نقله صاحب المحاكات فلاذ المقابلة بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة في المقامات البرهانية وان كفي للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرر في فن البرهان ثم لا يخفى ان الامام اذ يقول هذا التعريف الذي ذكرته انما ينقله من الشيخ وليس دليلا على اذ كان ارض باللازم لم ارض باللازم ايضا واما انه اذا كان كذلك فلم لا يعترض الامام على الاول ايضا فما لا يسمع (قال الشارح فانه ان فعل كان ما هو حسن في نفسه حاصلا الخ) اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من بفعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما

فهما نهاية العدد ولا نهائية والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهايته لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والافصال دائما ولكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة والى الثالث اشارة بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار ففرض النهاية واللا نهائية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اى يكون عمل واحد يقع في ازمته مختلفة فان ذلك العمل في زمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والافتنائية وكما كال الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المتعبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي ام لا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا او فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله (والحركات التي تفعل حدودا) الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الاستديرة وذلك مبنى على مقدمتين احدهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد حلف بينهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلاثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة متناهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينقطع فيثبت بفعل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نقطة الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

ذلك الشيء من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن ﴿ واحدة ﴾ كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشيء بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فاللازم افتداه في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا يتناقى الغنى

على ما مر في تفسيره قلنا قلنا نختار الاول ونقول لاشك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق للدخ واستحقاقه للدخ صفة كمال حقيق له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح فان قلت يلزم ككون ﴿ ٣٨٣ ﴾ الناري لم يستحق مدحا خاصا من جملة فعله هذا ثم صار مستحقا قلت

لا يحذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان الالاق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لا يحذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والاي يلزم عليهم الاستكمال على اى حال فاعلم ان صاحب المحاكات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي لو تم لم يورود هذا الاشكال عليهم وسنكلم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شأنه عن ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفي الغاية والافرض عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالاختيار على ما هو الحق وفهمه السارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لانسلم ان الحركة لو انطلقت لانطلقت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة اننا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يتمتع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة ولا متشاع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السككنات والحجة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آتى فانه لو وقع في الزمان في نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مابينا او مفارقة والمبينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يتخاوما ان يكون آن الوصول حين آن المفارقة وهو محال والالزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الاثنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تنال الآتات وهو محال فانه لو اجتمع آتان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد ان التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لانسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حين بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فرما تلزم السككنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبتا كرة على دولاب دائري وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلتقا عند الصعود والكرة تصير بماسة لذلك السطح ثم نصير لهما مسافة فيلزم ان يحصل بين الاثنين سكون اثنى ان المسافة

في تعليلاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله وما تشتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يفعل العقلي فيمكن ايضا القول بنفي الفرض عن فعله نعم على ما اختاره الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل سبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كالية ثم مع قطع النظر عن هذه التوبة نقول لا يجمع مع القول بنى الغاية والغرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا في نفس الامر واذا ترك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين ﴿ ٣٧٤ ﴾ قال لا نسايف ان فعله كان

معللا لغرض يحصل المدح ودفع الذم والا لكان سببها ولهذا كان المستقلة القاثلون بالحسن العقلي انبؤوا لفعله تعالى غاية وغرضا فامل (قال المحاكات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله) اقول الاولى ان يقول العلة الغائية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يخرج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتباره مؤثر فاعل لفعله وباعتباره علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثاني كالعقل الاول فغاية لفعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعله لغرض له فيه فالغاية في الحقيقة تشبيهه بخبايه لابان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا ازليا واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعله العقل باعتباره فاعل لذاته وذاته غاية لفعله (قال المحاكات اما بالاولين فظاهروا المعنى الثالث فلان فضلا عن الاخلاق عند هم مقتضية للمدح وذاثلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن) اقول الحسن

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ الترام السكون فيهما واورد الامام التقص بماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومساوماتها لنقطة الاعتدال وهذه التقص ايضا بمحدود مفروضة قوله (وقد ابطالهما الشيخ في الشفاء) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آنا ان يقع فيه ابتداء الرجوع وآنا يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مبان ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بان المباينة هو الاول فلانسل المفارقة بين الآتين لجواز ان يكون هذا الآن حين آن الوصول الذي هو انتهاء المذهب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اى يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بان المباينة هو الثاني فلانسل ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آناات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة واصلة الى حدمعين فالقوة المتحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آتى لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآتين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كاه وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لامامة اذ لافرق بين الوصول والماسة واللاوصول واللامامة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتبني على تزييف توجيه الامام على انه محل الحركة

والقيح العقلي له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيها ﴿ الموصول ﴾ صفة للعقل وهو موافقته للغرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعله مستحقا للمدح او الذم والاخلاق من قبيل المصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقيح بهذا المعنى الذى هو صفة للافعال

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال واما الثاني فليس الكلام فيه بل الكلام اما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوي لاشك انه ﴿ ٣٨٥ ﴾ عقلي وهو المراد فلا اشكال فلو قال المحاكم الثاني عقلي صفة للفعل

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم في الاستدلال لان المراد مواصفة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انه لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم في الاستدلال بان فعله تعالى لا يعمل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حيث يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره في كمال له واما كون الا خلاقا فضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه يقتضي المدح لوصوفه فيكون موصوفه بمدحها ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالحاصل انهم قالوا بان الصفات تقتضي مدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال بتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذي فسر به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع في كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا

الموصل على القوة المحركة وحيث يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول من القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقديرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها منزلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي توجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الاتصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فذلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المملول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لان شفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائلا الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتبارا ان الخاص من الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدركا لادخله في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فليس عدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شأنه انه من بل للجسم من حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

المعنى فانه قال واعلم ﴿ ٤٩ ﴾ ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لا يدل على ان الشيخ من جعلهم بل ربما يشعر بخبر وجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكمات وفيه نظر لا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى البصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح في جواب المثال الاول

الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الجبر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة
الطبيعية وهي استعارة كمال عنه نفسه لا اتصال كمال غيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقاً وقال في ذيل جواب
السؤال الثاني وهكذا حال سائر الفساعات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئاً

الا بالعرض وقد شرحه صاحب
المحركات بقوله فان كل فاعل صبيحي
يفعل شيئاً وذلك الفصل كمال له بالذات
واما انه كمال لغيره فهو بالعرض
فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء
كصفة الجبر لا يفعل باحداث
الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما
انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته
انما هو بالعرض لا بالذات والدليل
عليه انه اذا ورد الفاعل على مزاج
حار احدث كيفية هي نفس كيفية
احدثها في مزاج بارد مع ان تلك
الكيفية مما ينبغي للمزاج الثاني دون
الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغي
لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء
بل هذا اتفاق في هذا جواب الاعتراض
الاول واما ما ذكره بقوله على ان
المراد بالذات ان كان بلا واسطة
فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام
على ما يدل عليه فصل بيان المثابة
مبنى على ما نقله الشيخ في بعض كتبه
من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه
تعالى مؤثر قريب في الجميع وانه
لا يفيض الوجود الا منه والبواقي
بمقتضى الآلات والشرائط وسنين
هناك ان شله الله تعالى ان كلامه
مبنى على هذا المذهب وصار الكلام
حيث ان المراد من العلة بالذات الفاعل
القريب سواء كان هناك آلة وشرط
لم لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل

زال عنه الازالة وبقي الاتصال الى الحد فهو متعدي في حال الوصول
من حيث الازالة موجود من حيث الاتصال والثالث انه لا حاجة
في الدليل الى التعرض لليل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى
حد فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله
وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع
زمان الا وصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون
فيه الوصول فهناك ان آتانا الوصول وان الا وصول بينهما زمان
السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبني على امتناع اجتماع ميلين
فلا بد من التعرض لليل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة
وتعين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة
القائلة بان الميل آتى ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة
في الدليل بل جواب سؤال مقدر على ان يقول الميل لا خطأ في انه يستمر ويبقى
زماناً كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانياً كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة
فانهما وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة
لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقر لكم الميل علة الوصول انه علة
موجبة له فهو م و ان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فسلم ولكن لا يلزم
وجوده في آر الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع العلول وسادسها
انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل
في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى
الميل الموصل فيه مادام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن
ان يجاب عنه بان الجبر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك
في بقاء ثقله لكن ثقله مادام في الهواء كان مزبلاً مقرباً وبهذا الاعتبار
هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلًا ويبقى مادام في حيزه
الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسا بهما ان اثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المتحرك الموصل والميل الثاني فم
وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر
مبعد عنه وهذا لا يتأتى في المتحرك الموصل وجوابه ان من بين امتناع ان يكون
جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل التحكي عنه وثامنها ان
الجبر اذا تحرك في الهواء قسر اوضح بنا مدنا في اثله حركته عليه حتى

بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا فيل انه فاعل
لاحداث الكيفية الملازمة من حيث انها ملازمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك
الجملة فاعله هو الطبيب الخ الذي بل الواجب تعالى هذا ويرد على تقريره انه يدل على ان العلة الجوهرية للشيء بحسبه

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد وبالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل آلة العلة آلة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للاطفاء والانطفاء موجب
لموت فاختلال الاعضاء ٣٨٧ موجب موجب للموت وذلك امر ظاهر بالظلال لان اثر العلة البعيدة لا يصل

الى المعاول على ما هو المشهور قال (الشاح
كأانه من حرف البارديانة باشي) اقول
السرفي ذلك ان المشتقات تنقسم الى
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا
للحركة لذاته اي حقيقته لا بالعرض
لان الحركة وصف لجاروه والمتحرك
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو
موضوع حقيقته للحركة فالمبادي
مع قطع النظر عن انتسابها الى
موضوعاتها لا ينصف بكونها بالذات
او بالعرض والحاصل ان الموجود
من الحركة في صورة تحريك السفينة
ليس الاشخصا قائما بالسفينة الان
نسبته الى السفينة كانت بالذات
بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة
بها وان نسبته الى الجالس فيها
كانت بالعرض بمعنى ان جالسا
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة
اخرى قائمة بالجالس سمي حركة
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتباري
من جهة اي كونه بحيث سفينة تحركت
ويظهر عند هذا وما ذكره
من التظير انه حمل افادة ما ينبغي
في كلام الشيخ على المفاد الذي ينبغي
للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظيره والا فلا فائدة يمكن انتسابها
الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو
فاعلها بالعرض وليس مثل هذا
البرودة بل مثل التبريد الذي يجري

ارتكابه ولا شك ان يدنا يتحرك بالمشايمة في جهة النزول فلو سكن الخروج
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معاومة قطعاً وانما هي ان الحركة لما انحصرت
في الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذي هو مقابلها
منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه
اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهرا لا مستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قسرا
بما اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الملبين هو سبب وجوب
السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة التخليلية قوله (والحد اعم
من النقطة) لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل
من غير تداخل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم
او كيف او وضع كان الاولى ان يبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهي تنهى الى تلك الغاية
فهى فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة
الايضية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عجمها قوله (وانما
وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف
للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حل على الحركات كان اطهر
وانما حله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المنتهية
المقطعة والحركات المنتهية المقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة
اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما
تتوجه الى حد وتثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذي توجهت
اليه الحركة وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا
انتهت يكون انتهاءها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداءها
في آن آخر وبين الاثنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة
الاخرى هو ان انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما
فتدبر ان لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة
وهي نهاياتها وانقطاعها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهي
التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

فيه بالذات وبالعرض فاعلم (قال المحسبات فان ترك الحسن لا يجب ان يكون فيها) اقول فيه نظر ظاهر لانه
لما كان المتعبر في موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فعديم استلزام ترك الحسن
لخصوص قبح الترك لا بدل على فني التلازم لجواز استلزامه لاحد الامرين وهو القيد بالمشيترك بل الحق

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين
وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل تركه ما لا يحسن تركه ليستقيم
الكلام (قال الشيخ ان يمثل النظام الكلى في علمه السابق الخ) ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على

ذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفضل هي منقطعة
فهو عكس المقدمة لمذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله
هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط اول التنبية على
ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية
ما في الباب انقرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى
ينقطع تلك الحركة وينتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس
نقيض العكس وايت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف
ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وما ذلك الاتناقض محض قوله (واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الا بصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد
الاستدلال وهو هذان الاول ايقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني) لما كان حاصل الدليل ان ههنا
آتين آن الوصول وآن اللا وصول وينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات
الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل
كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والقاسر
وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الاتصال ولتأمل ان يقول حل
المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن
كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك
ولهذا حل الامام المحرك الموصل على القوة الحسية فان القوة الحسية
في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة
والآن الذي تصير فيه غير موصلة غير الآن الذي تصير فيه موصلة
فينهما زمان سكون وقدم ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول
الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدم الميل
بالمرة وزوال الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد

طبق كلام الشارح مبنى على ان
علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها
عنده بل بارتسام صورها في ذاته
تعالى او في مجرد آخر على ما سيجي
في محط التجريد اذ سبق العلم الحضورى
على وجود المعلوم وحضوره غير
متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ
ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان
مقبض الوجود في العالم هو الله تعالى
واما العقول وما عداها فمبتزلة
الات والشرائط هذا فان قلت
العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور
فعله تعالى بكون زيد موجودا في
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا
موجود في هذا الوقت لا محالة
فلو حل كونه فيه بعلمه لزم الدور
قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله
ويعتبر مطابقته لانه معلول له
نما آخر عنه في الوجود كيف والعلم
قد يكون متقدما على معلومه زمانا
والمتقدم زمانا لا يكون معلولا للمتأخر
فان قيل لو كان علم الواجب علما
لحدوث الحوادث المستندة اليه
ومن جعلتها افعال العباد وظاهره
علة مستلزما فيلزم الاجزاء وبشكل
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب
علة لحدوث الحوادث المستندة اليه
وافعال العباد عند الشيخ مستندة
اليهم لا اليه تعالى وسيجي لهذا
اجوبة اخرى في محط التجريد (قال

المحاكمات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضى الجسم السكون بالطبع) ﴿ في ﴾
اقول الطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضى سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلى وطبعه
لا بد له من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرجته القاسر عن ذلك الموضع اوضحه عن ذلك الوضع كان مفعرا كاليه طبعه

لأنه يمكن هناك قاصر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد صرفت امتناعه وزوال القاصر وان كان ممتعا في نفسه فلا شك في جوازه نظرا إلى ذات الجسم الفلاني فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال فراده اما ﴿ ٣٨٩ ﴾ ان يكون جزئيا او كلياً اي جزئيا فقط فلا ينافي ما سبق من اثبات

المراد الجزئي ايضا والظاهر ان يقول هكذا فراده اما ان يكون كلياً او لا يكون كاي اصلاً والثاني محال بما ذكر (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يتخيل او يظن) اقول لا يخفى على النصف انه يجوز زوال الظن الفاسد فيقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضا عدم نيل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث الغرور في سعيه (قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد الكلي) اقول يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذ لم يحصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي كان متعدياً بتعدد تحصيل جزئياته فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلاً لذلك الكلي فتأمل وثانيهما ان انسان نقول المطلوب في صورة ان يكون مراده كلياً هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال لعل المطلوب في صورة ان يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة للملاحظة تلك الجزئيات واما تحصيل الامور

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة المتحرك من الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتماع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه الا الوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الا ان الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زماناً الا ان حدوثه آتى لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الا ان لا يجوز ان يكون لآن الوصول ولا آن الا الوصول لا متاع ارتفاع التقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فاما بطراً الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان الا الوصول بل في طرف زمان الا وصول الذي هو الا آن الفاصل فيكون فيه الا الوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا غارق الحد لم يبق الوصول فلو ثبتنا السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا ندري انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركاً موصلاً وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه سلباً لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريقتين الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولا متاع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان الايصال الذي هو معلوله حاصلاً معه وايضا كفي ان يقال الا وصول آتى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه الا الوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلاً والحاصل ان اثبات الا آن الثاني يمكن بطريقتين احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آتى فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتماع

الغير المتناهية معا فثبت كوجودها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول فثبت ان يمكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حيث كان المراد جزئياً واحداً فاذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال وانما يكون كذلك لولم يستبعد بواسطة نيل ذلك

المراد لارتياذ جزئي آخر وهو لم جرا الى غير النهاية (قال المحاكات الثالث ان المباشر لتهريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان مابينا للسماء منفصلا عنهما فكانت حركتها قسمية لا ارادية (قال المحاكات ان المباشر لتهريك السماء هو النفس المتطبعة بتقده وان ٢٩٠) الجوهر المجرد عن مادته التي

يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتهريك وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبثقة عن ارادة كلية بتصورها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن او تخيل فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبثقة عن الارادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل (قال المحاكات امكنتك دفع هذه للاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا فان يقال لما كان حركة الفلك ارا دية فراه لا بد ان يكون معشوقا وحيث انما ان يكون حركته لنيل ذاته اوصفاته او شبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لنيل شبهه ولما كان حركة الفلك ازالة ابدية فلا بد من ان يكون المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبيه به ذا كمالات غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالنفس فلا بد ان يكون عقلا فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي

الميلان بل ان آخر فيكون بين الاثنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالليل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللا وصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الا ان الوصول فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الا ان الثاني بالطريق الاول لم يخرج الى اثبات اللا اتصال وان اثبت بالطريق الثاني فالجبة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال ان اللا وصول ليس ان الوصول والالكان الجسم واصلا وغير واصل في آن واحد وانه محال قوله (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكرنا ان هذه الجبة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت الميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللا وصول آني فزعم ان الجبة تنحسر من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لا يكونان ممتنعين الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ زوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات بغنى عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الجبة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال آتيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذره لا صواب وكفى قوله (لان سبب الحركة اعني لميلين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب مامر من ان السبب المحرك الموصل انما يسمى ميلالاته بمجرد بل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين قوله (والا لصار الا ان زمانيا) لان الا ان اذا انعدم شيئا فتبثا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آتيا قوله (لان هناك قسمان ثالثا) فان الا ان حده مشترك بين زمانين فاذا اتفق الزمان الاول بطريقه فقدم ذلك

ذكرت في الدليل لا بطلان محسوسه لكن هذا جواب بتغير الدليل ثم يمكن ان يقال ٢٩١ الان ٢٩٢ طلب المحسوس انما يجذب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون متشاقا قوة شوقية شهوية واما لدفع شكك ومنشأه القوة الغضبية والحيما صل ان طلب المحسوس اما يكون وجهه جبريا اوليكون عيدا مع

حرادا وما ذكر من المعرفة وخبرها فن قيل الاول لانه معرفة المحسوس والتشبه به ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت في دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهبوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريك غير متناهية وسيجيء وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقق الترتيب بينها من جهة الترتيب بين حركات ٣٩١ التوجه اليها قلت القوة الجسمانية الواسطة في الحركة لا تحرك

والدليل انما قام في الثاني دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كالم فلما كان آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العناصر زعم استكمال العالي بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل ما مر آنفا وهو ان ذلك المشبه به الذي كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلما آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسميا منصريا او مائلا فيه والالزم استكمال العالي بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكي اذ لا يكون لغيرها كالات غير متناهية لاسيما سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لاختلاف فاعلم (قال المحاكات ان اراد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنوا بعضها يتعين لكونه منطقة ويحرك بحركة سرية وما هو اقرب الى المنطقة

الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي والاستحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصل الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والالكان للآن ان آخر قوله (كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال قوله (واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المروض انما يحصل دفعة) لو استدلل على ذلك بان وجود الشيء او عدمه على التدرج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدرج بل يكون دفعة وفي ان يلزم تتالي الآتات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله في نفسه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعا كما صرح به الشيخ ولو استدلل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فيبان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه ان يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمة حصوله فيسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآتات قوله (اقول على الوجه الاول) الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج اولا ومعنى الحصول على التدرج حصول ماله هوية اتصالية تتمتع ان يقع الا في زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الحصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لاني طرفه واما الحصول لاسيما التدرج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لاني الزمان او الحصول

ويكون حركته سرية بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك او هبولة لان طبيعة الجميع وهبولة واحد فلا بد من استنادها الى الازمان والتشبه بمشوقة نعم يمكن ان يقال الوجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة فانه هو كحركة المحركات واختلاف اجوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار فاية الامر انه اعتباري متحقق

في نفس الامر بناء على ان له منشأ انتزاع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب العرض
فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستند الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهوى فكذلك اختلاف
احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند ﴿ ٣٩٢ ﴾ الى الشخصيات الوهمية لتلك

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول
في الزمان لا على سبيل التدرج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك
الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم
في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن
يفرض من آتات زمان حركته والتشثيل باللا وصول ينشأ ما تقدم
من ان اللا ايصال واقع في الآن الفاصل وماتا بخر من قوله في القائمة
فان ككون الشيء غير موصل قديمة مع في آن كما يقع في زمان فلا فرق
بينه وبين الكون والتزييع والتثليث فانها قد تحدث في الآن وتستر
وقد ظهروا مذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان
الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابل له ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا يخصص في الحصول
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والاخر حصول في الزمان
لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين
الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون
دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بل يكون حصوله في جميع الزمان
الذي بعده وبما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط
غير ان النقطة انما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان
وعدمه في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة
الامام انا نتخير انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء
متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان
شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه
او نقول نتخير انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لانسلم هذه
اللازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة

الاجزاء بل يقال لعل تميزها وتعيينها
الوهمي بنفس تلك الاحوال
(قال المحاكات سلماء لكن لانسلم
ان اختلاف تحريكات النفس الافلاك
بواسطة اختلاف الاعراض لم لا يجوز
ان يكون بسبب اختلاف في القوة
والضعف) اقول لو كان سببه اختلاف
النفوس في القوة والضعف لزم تشابه
الحركات وعدم اختلافها في القوة
والضعف كالاختلاف في الانشعابات بها
على ما مر في الشرح حيث قال والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات
في الجهات والاقطاب وان اوجب
قصورا فاما يوجب ضعف المتشابه
من التشبه التام لا يخافه (قال الشارح
وذلك لان كل قصد يكون
من اجل المقصود فهو انقص وجودا
من المقصود) اراد ان كل قاصد
من حيث انه قاصد يكون انقص
وجودا من مقصوده اي مما يحصل
مقصوده منه لان كل ما من اجله
اي اجل القصد فيه والفرض منه
شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر
الفاصل من حيث القصد ولا يجوز
ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص
بان يكون الاكمل يستكمل
بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام
بهذا التوجيه اذ لو حملنا على ظاهره
يرد عليه انه يلزم ان لا يحصل شيء
بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ
الدليل جار فيه بعينه (قال المحاكات

وهذا انقص وان سماه الامام مقارضة) اقول حل كلام القول على انه نقض اجالي ولهذا ﴿ فيه ﴾
اورد عليه النع حيث قال ان منع مانع الخ ولا يخفى عليك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل
فاورد عليهم لا يصلح للنقض الاجالي اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحية ثم يمكن حمله على المعارضة التقديرية

أني بصير كلام الشيخ معارضة لو استدل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبني عليه ولا يظهر ان ما ذكره منع وما نقضه على الدليل الذي ذكره الشيخ على ابيات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الملك مع ﴿ ٣٩٣ ﴾ تسليم ما ذهبوا اليه حيث حمل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون

خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال المحاكات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اول الكلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا سكون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم يتعاشوا عن كون العالي مستكلا بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كالاته متساويين واختيلو الحركة لاجل نفع السافل واعترض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبيه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واحاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه في اصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبيه المذكور الذي لا يحصل الا بالحركة وذلك لان ابيات كون غرض الفلك التشبيه المذكور مبني على اصل قائم هؤلاء في التجويز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكلا بالسافل فبعد فوت هذا الاصل والتجويز

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لا بانتفاء الحركة واعترض على الحجة المبينة على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بجوز وجودهما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الاثن في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وار يكون بينهما ان لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل فيه بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الا ان يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الاثن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك لعدم فلا يلزم وجود آئين وهذا الوجه بالاعتراض انفس على ان التفصي من هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاطالة بما مر قوله (ونقرره) ان كل حركة في مسافة (المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود ينهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان واما الحركة التي لا يختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر مع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه قوله (وما ذكره الشيخ في الشفاء) وهو ان الحجة لا نصير صحيحة ان بدلت لفظ المبينة باللاماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال لو بدلت المبينة باللاماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المبينة باللاوصول اجاب بان تمام الحجة باللاوصول اذا ثبت الميل الثاني وعدم تمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا اثر له في المعنى قوله (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية) المغلوب ان القوى الجسمانية يتمتع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة اوفي العدة فلانها لو حركت جسما قاما ان يكون بالقصر او بالطول وهما محالان اما بالقصر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال

المذكور لا يسلم منهم كوف ﴿ ٥٠ ﴾ غرض الفلك التشبيه الذي لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه الفلك في اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبيه به منهم بل ذلك انما يسلم منهم بناء على اصل قد لا يكون

في الجزء من المذكور فالحكم بالتسوية والتجوز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبه لافي نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من تجوزكم لاواقعي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم البني على ذهو لهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من المصير الى الاصل المذكور والنسبة له بقوله ﴿ ٢٩٤ ﴾ والله الداعية الى آخره.

وحده هذا ظهوره لازادة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكات (قال المحاكات فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو (تشنج دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى ان ما ذكره سابقا من ان الحركة محصلة للكمال يقتضي تقديم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق وقد صرح بذلك صاحب المحاكات حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره هنا يدل على ان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فينبهها تناقض والجواب ان حصول كل حركة متقسم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى مترتبة عليه كما مر في تكملة النقط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان العلية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الاخر باعتبار الاستمرار والدوام فظا هر الفساد لانه قد تقرر ان صلة الحدوث هي صلة البقاء والاستمرار (قال المحاكات والانسام الفرضي لو كني لم يكن الحركة المدرة متساهية) اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب

لا يقال هذا الدليل بما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسمنا من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لاشك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن ان تحرك جسمنا وبعضه من مبدأ مفروض وحيث لا يلزم التفاضل قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطو كما ان حركة العلك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثابت مع انها غير متناهية وتقرر الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطو اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسمنا آخر كان زمان حركته غير متناه لانا لانني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسمنا اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في المدة فلا نهما لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسمنا يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تنهاى القوة في المدة واذا حركت جسمنا اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله (فاجاب بان المحكوم عليه ههنا) اى الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانهما لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت والسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتهم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال طاد الاشكال وكان مراد الامام

الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدة من ﴿ ٢٩٤ ﴾ وتوضيحه ان المراد بعدم تنهاى حركة الفلك بحسب المدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عدد حركاتها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزىة الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من المقادير
الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لا يلزم ان يكون غير متناه على ما ذكره الامام في شرحه
وقد فصله بعض المحققين ﴿ ٣٩٥ ﴾ (قال المحاكات وفيه نظر لان لو فرضنا حركة قوة) اقول

في الجواب ان انصاف القوة بالزيادة
والنقصان انما هو باحدا الاعتبار
الثالث واذا اعتبرت من حيث هي فلا
يتصف بشئ منهما والحاصل انها
يعرضان لكم بالذات وما عدا
انما يتصف بهما بالعرض وبواسطة
ما هو كم بالذات اما المنصل كالزمان
اي المنفصل وهو العبد واذا عرفت
هذا فنقول ان اراد بلزوم كونه
القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم
كونها اقوى منها في الشدة فغير
لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها
اقوى منها في المدة فانتفاء اللازم
غير مسلم اذ لا معنى له الا كون زمان
حركة القوة الاولى ازيد من زمان
الثانية وهذا مما لا شك فيه (قال
المحاكيات فمن نعلم بالضرورة
انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف
هي لم ينقطع حركتنا) قول فيه نظير
ظاهر لاننا لما بالضرورة ان الحركة اذا
وقعت على خط مستقيم ثم انقطعت
عنها الى جهة اخرى بحيث يحدث
زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى
مخالفة للثانية في الميل وفي الجهة
فلا يكون متحدين متصلين فيكونان
حركتين مختلفتين اذ لا معنى
لاختلاف الحركتين سوى هذا فم
يمكن ان يقال الحركة الحساسة
للزمان لعلها حركة دورية كحركة
التقط الجواله بان ينقل المتحرك بهذه

من قوله انهم يستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه
لكن سهل في عبارته فان الاستدلال بالعكس فاننا نقول القوة القوية على تحريك
الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المفسور طبيعية عاتقة عن التحريك
افسرى وكما كان المعاق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء
يلزم التفاضل في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ
ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج
ازيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في المدم قابل للزيادة والنقصان
وبان ذلك لا ينسفي كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا
يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا
فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان
اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله
في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم المتناهي
وبالكثرة والعللة كما متناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند
الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من
خواص الكم المتناهي فمنوع لانتفاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى
لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى
زائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هب
ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقل الزيادة في النقصان في الخارج لانه
ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم
وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي
ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان
كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم
ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم
وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزد وينقص في الخارج
فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما
وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم
فلانسل انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان

الحركة من جهة الى اخرى ومن سمت الى سمت آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في صورة تحقق
الزاوية لا شك في تحقق اختلاف الحركتين (قال المحاكات فلا متناع اتصال الحركات المختلفة من غير
تخلل السكنات) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فلما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما ان كان هناك متحرك كان

في آتائها حركة احدهما متحركة الاخر ظاهرا يلزم فان اوجب بانه حثيث لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة لا اختلاف الموضوع وذلك يقدح في اتصال الزمان مع انه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الان متصل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحد منها قابل للقسمة ﴿ ٢٩٦ ﴾ نعم لا يمكن تركب من اجزاء

غير قابلة للقسمة نقول بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفة مطلقا سواء كان هناك متحرك واحد او متحركان متعددان غير حاجة الى التمسك بان بين كل حركتين مختلفتين زمان السكون مع انه لم يثبت على ما استعرفه (قال المحاكات فان لم يحصل لم يكن ما فرضه زمان الوصول) اقول فيه نظرا لان من قال بان الوصول زمانى كان تحققه عنده موقوفا على مرور الزمان ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذورا عنه فالصواب ان يقال لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان آنيا بالضرورة (قال المحاكات فر بما تلزم السككنات في مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ الخ) اقول ههنا يبحث لان سكون الحدود بالفضل في الصورتين مبنى على ان اختلاف الاغراض الغير القارة كافي للنقض الاول بناء على ان التماس من الاغراض الغير القارة محكما في النقص الثاني يوجب الانقسام والامتناع في الخارج وقد عرفت في اول الطبيعيات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه ان يلزم مع ذلك لكان جاريا في حدود المسافة على ما ذكره الشارح في النقص الثاني لان التماس في كل آن بعد آخر فينقسم المسافة كما في الصورة

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال في الخارج ممكن في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم لوهم في المحسوسات صادق فالقديرات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسألة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرهما قوله (مقدمة) اذا كان شئ ما يتحرك جسميا ولا يمانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسميا ما يكون قبول كل الجسم للتتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين اقوى على تناسب الاجسام في الصفر والكبر لانها سارية فيها متجزئة تجزئتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف قوله (اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية) ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية يتبع ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة اما حقا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها التحصيل الكمالات اللاحقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون

الاول وسكانا يجري في التوضي المنقول عن الامام والفرقة بحكم بحث ثم اقول القزام ﴿ الكمالات ﴾ السكون في صورتي التوضي على ما نقله عن الشيخ مكررة صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان متحركا متحرك في سطح متصل واحد كان كذا. ايض ويكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذ صغ به ضد فيثبت

اذا تحرك فيه يلزم تحمل السكون (قال المجامع ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن حلة مساهلة) اقول لا يفتنى على احد انهم كثيرا ما يستندون الاضال الى الالات بالصدور عنها (قال المجامع فيكون في طرفه زوال الوصول ذلك ﴿ ٣٩٧ ﴾ لتحقق عاتيه وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول

عبارة عن المفارقة وهي لا تحصل الا بالحركة ومرار الزمان الا انه لا يمكن تعيين ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان المفارقة حاصلة في انشائه والحاصل انه لا يتحقق ان كان هذا للمفارقة مبداً بان كانت المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناء على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبقيتها بالعدم ضروري اذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك في انه لم يتحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان ان تكون المفارقة امرأ تدريجياً منطبقاً على مجموع الزمان منقسماً بانقسامه كالحركة بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل الحركة التوسعية فانها مع كونها غير منقسمة امتداد المسافة موقوفة تحققها على مرور الزمان والحق ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آتياً والوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجياً لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان بل مثل الحركة التوسعية واذا ثبت ان السلا وصول زمان فلو كان الميل حلة موجبة له اني مستلزمة سواء كان فاعلاً مستقلاً او جزءاً اخيراً على ما بيني عليه كلامه كان زمانياً ايضاً لا محالة ثم لا فرق

الكلمات حاصلة له بل فعل وهو العقل فالقوة للحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اواد بالقوة الحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لاعقلية وان اراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة فتقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الاثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم رد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها وان لم ان المطلوب من هذه الفصول ليست اثبات العقل مطلقاً بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل والال لم يخرج على بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة للحركة للسماء قوله (وبه يتصل ما اشكل على الفاضل الشارح) لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اضطرر الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجال شيان الاول ما يحرك تحريك العشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك المحرك العقلي لا جاز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل التشويق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي بمحرك على وجه العشق وقريب ملاصق بالحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة معلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

بين كون الميل الثاني حلة للاصول وبين كون الميل الاول حلة للوصول فلو كان في العمارة الاولى حلة مستلزمة كان في الثانية ايضاً كذلك ويلزم حينئذ تخلف المثلث عن العلة الموجبة فامل فان قلت لما كان الميل حلة للحركة على ما قرر فلو كان زمانياً ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المثلث على عاتيه قلت كل آن يفرض بعد ابتداء الحركة

ينصق الحركة والميل المحرك فكما لا يمكن فرض أن ينصق فيه الحركة ولا يكون حاصلة قبله فكذا لا يمكن فرض أن ينصق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله وتقدم الميل على الحركة انتهى بالذات لا بالزمان والحق أن اريد بالميل ما يجد او يقرب بالفعل فلا ينصق من الحركة ويكون زمانيا لها وان اريد من شأنه ﴿ ٣٩٨ ﴾ ذلك كان منصفاً عند كون

الجسم في الحيز الطبيعي مع أنهم صرحوا بعده فيه على ما ذكره المحاكات ههنا (قال المحاكات اجاب بانه ليس كالحركة) اقول لم يرد في الجواب على امارة ما او رد عليه السؤال (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان الحيز اذا تحرك الخ) هذا تحقيق حسن يدفع به ما اورده الامام في النقط الثاني على الشيخ حيث حكم بانه لا ينصق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعي بان الحيز اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد تحس ميله (قال المحاكات وفيه بالفعل انتهى عنه) اقول انما يلزم انتهى بالفعل او اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه مستمر بل للمتحرك وحيث كان زمانيا لاحالة بل لا بد من ان يعتبر اصل القوة كافي الميل الموصل وحيث لا امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة وانتهى من الاخرى حين اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين وانتهى عن مقابلهما بالفعل وذلك غير محال (قال المحاكات فلا شك ان يدنا نتحرك بالشياعة في جهة الزول) اقول يمكن ان يقال له ان زمان الوصول للطافة غير محسوس وقد نقرر هذا الاراد في المشهور بان الحيز المرمى الى فوق حين نزول

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها التخليقة هذه القوة التخليقة فيرتسم فيها صور الا وضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم قوله (ونبه على الجواب) اي لانهم ان الباشير لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المغارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك الانفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول بتجدد الامور من المغارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصريح بان الصادر عن الملك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فينبغي تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فينبذ لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانية ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسمها لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك متناهية كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهي وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وصند هم ان الثابت لا يكون علة للتغير لا متناهي خلف المطول من العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجوز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانها لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر القوى وحيث لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تنهي على اعمال غير متناهية فقبله وحيث لا

الجليل كان يسكن لا محالة ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الجبل يمنع ﴿ اشارة ﴾ وصولها اليه ولعله لهذا تغير الاراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع باننا انما نرى مناجرا الى جبل وفرضنا ان ان وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فليعلم سكون الجبل بها وقد دفع تارة بان فرض

حركة حجر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل ويحجب بانه حيث لا استمالة في المقاومة واقول فيه نظر تظاهراً
لان مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً او قليلاً وثارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل
ايضا مستبعد فتأمل ٣٩٩ وقد يحجب عن اصل السؤال بان السكون آتى والحركة زمانية وذلك

كما ترى بل الحق في الجواب
ان يقال الضرورات الطبيعية
قد تجوز الامور المستبعدة كما في
امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون
الجبل لازم من ذلك لا من قوة
الحبة والمحال هو اثباتي دون الاول
(قال المحاكات فلو قال انما سجل
على الحركات كان اظهر وذلك لانه
خبرها الاصلية ولا نعت لها) وانت تعلم ان
المراد ليس هو الوصف النحوي (قال
المحاكيات نعم انقطاع الحركة لا يكون
الا بالوصول الى حد من حدود المسافة
واذا لم يكن هو الحد الذي توجهت
اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع
اليه الحركة بالوصول اليه يصدق
عليه ان الحركة متوجهة اليه
في الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة
متوجهة اليه قصدا وبالسنات
او المراد من التوجه المعنى الاعم فلا
مساهلة (قال المحاكات والفائدة
انه لو اقتصر على انتهاء الحركات) اي
لم يذكر معه ما يبدل على انتهاء الحركات
على ما يشير اليه والحاصل انه لم
يذكر حديث الوصول والبل الموصل
والمراد بالمقدمة المذكورة في قوله
فهو ككس المقدمة المذكورة ما ذكره
اولا بقوله وهذا ليس ببيان فائدة
تلك المقدمة قوله واي تفسير لتلك

اشارة الى هذا الوجه اى وحين اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس
الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه
ليس يستكمل والتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى
يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى
سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة
عن العقل وتلك الحلال الانفعالية تعد لها لا صدور حركة لاحقة وهذا
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حدا آخر شعرنا به ونحسنا
قطعة قطعناه ثم نحسنا قطع حدا آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة
لتحليل وهو انفعال وكل تحليل حلة لحركة لاحقة قوله (والمحرك المتحرك
يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شئ محركا ومحركا فهو من حيث انه
متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
وانه محال وان كان محركا غير ذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه
الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك فالواو ذلك المحرك هو
المبدأ الاول والعقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حلهم
على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور الطبيعية لانهم لما ذهبوا الى ان
ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض
والنفس والعقل ليس بمحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك
الافلاك فانحصرت محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لانسلم ان كون
المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين
فان القوة محركة من جهة انها تفعل من العقل متحركة من جهة انها حلة
في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك
المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الملك هو تلك القوة
فيكون محركا من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة
العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركا بالحركة العرضية الا
ايها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حلهم على الاكتفاء
مقدما على الاعتراض الا اذكره بعد التلخيص لما كان فيه نوع استهفاز

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي
التي ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي
التي يشع بها الوصول على الحصر والمساواة من جهة ان المبدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراد

في الخبر والخبر مرهفوهي خبر الفصل فينبغي كل منهما استتار الخبر في المبدأ والمسئولة من ربحها اللوجنتان الكليتان
اللازمتان من الحصرين وأشار بقوله لكن من الجائز اني ان كلام الشيخ قابل للتوجيه بان لم يكن المفهوم مراداً منه
لان دلالة العبارة المذكورة على الحصر والمساواة بطريقين ﴿ ٢٠٠ ﴾ المفهوم لا المتطوق على ما

صلح في موضعه فالاستدراك في
البرهان انما يرد على الشارح دون
الشيخ وانت تعلم ان الاظهر في ذلك
هين (قال المحاكات وليت شعري
اذالم يثبت وصول الحركة الواحدة
كيف تنقض الحجة المشهورة بالحركة
لولا حصة الواصلة الى الحدود
المفروضة) اقول في الجواب ان
الشارح لم ينف الوصول من الحركة
الواحدة مطلقا بل انما نفى الوصول
بالفعل واثبت الوصول بافرض على
ما صرح به ويكني الوصول بافرض
لنقض الدليل وجريه اذ لا شك ان
بالحدود المفروضة يتحقق الوصول
الفرضي وقد اعترف صاحب المحاكات
بعدم النقص في الحدود المفروضة
عند شرح نقض الشارح فلا ضار
في كلام الشارح اصلا (قال المحاكات
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آئين
آل الوصول وآل الاصول) اقول
هذا حاصل الدليل على ما فهمه
الامام وكان هو الحجة المشهورة
بقيتها وبني الشارح الدليل على
الميلين للنخلص من ورود الاعتراض
الذي كان متوجها على الحجة
المشهورة فعند شرح كلام الشارح
لا ينبغي جملة حاصل الدليل هذا
(قال المحاكات فجملة ههنا على
الطبيعة ينافي ذلك) اقول هذه صنعة
الا ستخادم معتبرة عند علماء البيان
ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى
فتأمل (قال المحاكات والصواب

واستتراء اخره عند الواجب في قوله فاذن هي عقول مغارقة ان يقول
نفوس مغارقة لما قدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية
قوله (يريد بيان ان المعلوم الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل
مجرد) قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر
الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو المهيول
او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لاحالا ولا محلا فان كان متعلقا
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذ ثبت هذا فنقول
المعلوم الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلوم الاول سابق على ضيقه
ويعتبر سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور الامر من
من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيول لما ثبت من امتناع ان يكون شيء
متهما على الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها
وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة
لو كانت على الصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفعا الان فعال
النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا او فاما ان يصدر عنها شيء
اولا فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر
منها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة
موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلوم الاول هو
العقل وفيه نظر من وجوه احدها اننا نختار انه لا يصدر من النفس شيء
ولا فلما عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط
وجود النفس شيء آخر هو آلة للنفس لابد له من دليل الثاني ان قولكم
افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو
ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل
ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث
لانتم انه اذا لم يكن المعلوم الاول النفس والجسم ولا جرم منه يكون هو العقل
واما يكون كذلك لو كان جميع كالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه
ان الموجودات الجوهرية مهيولة في الجسم فاذا لم يكن احد الاربعة
تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كالاته بالفعل فهو لم ثبت

ان يقال اذا زال وصول الجسم المهيول (اقول يعني ان عند زوال الوصول بنعدم امر ان
اصل القوة وكونها موصلة وبقي بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان الاصول
زما نى صلى ما اورد عليه الشيخ ولا يمكن على زوال الوصول حتى يرد لكن يشوكة حيث ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة في زمان المفارقة اذ كما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها لا يقال مثل هذا بل على التقرير الآخر لا نقول بل لا بد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم قال يمكن تعيم الدليل * ٤٠١ * من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال المحاكمات

بل في آن آخر فعه (الوصول) اقول فيه نظر لان زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الشاذية الناشئة عن الميل الثاني والميل الثاني انما يحدث في آن الوصول على ما ذكره فالزمان الذي بين الآتين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ على الجلة المشهورة فايرد على التقرير الاول يرد به هنا الا انه سقط التردد المذكور (قال المحاكمات وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه الخ) اقول استفاد كون الوصول مستمرا في الزمان من قول الشارح وذلك لان الشئ اذا كان موصلا في زمان واقول مراد الشارح من كون الشئ موصلا في زمان ليس هو الا اتصال الذي اشار اليه الشيخ وذكر انه حاصل في آن حتى يلزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور بل اراد بالا اتصال ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل اسبابه كالحركة الاولى فزمان الاتصال شامل لزمان الحركة المنتهية الى آن الوصول وزمان بقاء الوصول واستمراره لو سكن ولم يختص بالقسم الثاني حتى يرد الدور واطلاق الالفاظ الدالة على الابتعاد والتأثير على تحصيل اسباب

الابدليل آخر قوله (فالنظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات واصلها لهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنها من علم الهية قوله (كالفائتين بالمنشورات) المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج مثله عن ذلك الكلى فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا قوله (وانكر الفاضل الشارح) لما كان حاصل الدلالة الكنية على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان موزاة مركز تدوير القمر وعطارد او جيهما في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان مركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير نفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهوانه محال وتوجيه الجواب انا لان سلم ان حسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية يفضل احديهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضع يتحقق الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وايونه لتبدل اوضاعه وايونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك

الوجود والاثار المتعارف * ٥١ * بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آتيا وبين كون الاتصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثاني يحدث في طرف زمان الاتصال الذي هو الان الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آتيا مقارنا للميل الاول وكان يمتنع

اجتماع الميادين يلزم تحقق زمان السكون بين الاثنين على ما قرره (قال المحاكات فانه اذا كان محركا وموصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانا نحس من الجهة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة ﴿ ٤٠٢ ﴾ الى تحت نعم بتحقيق فيه مبدء

المدافعة والميل الى الطبيعة الجحرية والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان وجودا حين حركة الحجر الى الفوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب التحت في الحجر المتحرك الى الفوق مثلا ضروري لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظاهر لما قرره الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه لمن امتناع اجتماع الميادين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضروري فلا اراد فان قلت يمكن ان يقال في دفع كلامه ايضا باننا لا نقول بانعدام الميل بالمرّة بل بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا لورد عليه مامر وهو ان الاصول زمانى لا آتى فكذا الاتصال الذي هو لازم مساو له متأمل (قال الشارح فكان الاتصال

الحجر ينقل الى موضعا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر فبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يسترب في ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات لجواز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو اننا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احدهما حاوية للآخرى وهما يضر كما بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى اركان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها المحوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة اشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفصل من سمعته يقول في حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية او باللات فة الى اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى التقاطع الخارجة عن مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة وللعكس فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين او تجردت عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرير هذا

الذي هو معلوله ايضا حاصل معه اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الاتصال انبرهان غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الاتصال غير جائز فاذا كان الاصول غير موجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجب الاتصال في هذا الآن مع لبس الثاني (قال المحاكات لكن انعدام الشيء كما جاز

ان يكون بطريقتين (الضد) ٤٠٣ * اقول هذا توجه على كلام الشارح حيث علم ظاهرا وقال

مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعده فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالاظهار انه لم يتوجه (قال المحاكات او وجود مانع) اقول لا يخفى عليك ان طريقتين الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا في وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر (قال المحاكات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم تكن الخ) اقول كون عدم الآن دفعيا لا يثبت به مطلوب الامام اذ الدفعي بمعنى ما لا يكون تدبر يجيبا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه في طرفه ايضا ثم ابطال الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بداه من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصل فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه صل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبه منه لانه اذا تحقق كان عدم الآن حاصلا فيه يلزم تنافي الاثنين بالضرورة والا لو توسط زمان بين الاثنين كان ذلك الزمان

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محذاه ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه اكن وجود المحوى مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا فيما استثنائيا هكذا لو كان الحاوي سلة للمحوى كان المحوى معدم ممكنا وانتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فخالفه معه لا مكان لا محالة واما بخلاف الثاني فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التدبر ولو كان المحوى ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناءه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجودة الابد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطاق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولي اعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض يمتنع ان يكون علة موجودة الابد تشخيصا سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولها ثم يوجب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شأنه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشئيين اذا كان بينهما معية تلازمة لا يتخالفان في الوجود والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانها يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجود مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثبات فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اوردته

من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذا ما ذكره بقوله على ٤٠٤ انه ليس يلزم الخ (قال المحاكات

والتمثيل باللا وصول بنافي ما تقدم)
اقول وذلك لانه اذا كان اللا وصول
كالحركة زمانيا لا يحدث في طرف
الزمان كان الاتصال كذلك لا محالة
لان زوال الوصول لا ينفك عن زوال
الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك
عن الاعداد اقول فيه نظر لان مراد
الشيخ والشارح في هذا البحث باللا
ايصال وزوال الاتصال ليس ازالة
الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل
فذكر الملزوم واريد اللازم وقد اشار
اليه الشارح حيث قال وانما لم يذكر
الحرك الثاني اعني الوارد المتحدد
لان الحجة تنشئ من غير ذلك فان
الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع
لغايبهما بل لان كل واحد منهما
يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود
الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه
اكتفى بذكر عدمه المعنى عن ذكر وجود
الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة
على ما قرره الشيخ على وجود الميل
الاول وعدمه ومن العلوم ان في كلام
الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول
صريحاً بل انما ذكر زوال الاتصال
اللزوم لزوال الميل الموصل فاوصي
ايماء لطيفاً الى ان المراد من زوال
الاتصال في عبارة الشيخ زوال الميل
الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل
الاول انما كان يحدث الميل الثاني وهو
آني لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف

وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال
المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما
في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن
انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقاً
سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما فيشهد بذلك اطلاق الشرح
ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب
بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود
والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما
اذا وجب وجب الآخر مطلقاً فانه لو بقي على صرافة الامكان لتحقيق
الانفكاك بينهما قطعاً وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الحلاء
لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الحلاء واجباً مع
وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوى ايضاً واجباً مع وجوبه لكنه
باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يختلف المتلازمان
في الوجوب مطلقاً وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذات ايضاً فانه
لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه
وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشئيين اذا لم يكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا
تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظراً
الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاول
وليس كذلك فان وجوب المعلول يرتب على وجوب العلة وعندى ان هذه
المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى
لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوى بعد
لكن المحوى هو الذي يملأ مفعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوى
لم يجب ملاء مفعر الحاوي واذا لم يجب ملاء مفعر الحاوي لم يجب عدم
الحلاء بالضرورة وسببين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات
في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا
وجود المحوى وعدم الحلاء معا فالمراد لمعية في الوجوب وعدمه لاني
الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الان وجود المحوى
اذا لم يجب عدم الحلاء وبينه بان عدم الحلاء متى وجب وجب وجود

الزمان كالحركة واللا وصول فيكون عدم الميل الاول آني لان أن حدوث الميل الثاني

ينعدم الميل الاول وحينئذ لا بد بين الآتين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اصلا
ويشبه ان يكون المراد بزوال الاتصال هو وجود الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار
حاصل الدليل ان الميل ٤٠٥ ✽ الموصل من حيث انه موصل موجود ان الوصول الذي لاشك في انه

آني لانه يحصل بعد انقطاع الحركة
والميل المقدم له موجود في آن آخر ولا
يتنالى الآتات فلا بد من زمان هو زمان
السكون لا محالة فان قلت لعل وجود
الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم
الآن والتوسط بين المبدأ والمنتهى مما
لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان
ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح
بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة
مسئلة قلت الميل الثاني لو لم يكن
حالا في طرف زمان المفارقة فكيف
يحصل منه المفارقة وحركة الوجود
او الانعطاف والحاصل اننا نعلم
بالضرورة انه متى لم يحدث الميل
في طرف زمان لم يصح ذلك الزمان
زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا
هو الاعتراض الثالث من الامام الذي
نقله الشارح آخر الفصل لكن
لا بتوجيه الشارح بل توجيه صاحب
المحاکات ثم لما كان الامر على ما فهمه
صاحب المحاکات من ان الاتصال
بمعنى زوال الوصول وكان في قوة
الاتصال لزم الثاني بين كلامي الشيخ
ايضا حيث ظهر من اعتراضه على
الحجة المشهورة بان الاتصال والمفارقة
زمانان كالحركة وفي تقريره صحيح
بكون الاتصال آتيا وكذا فيما سيجي
حيث قال انما يجب ان يقال صار غير
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم
وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس التقيض
لا يقال لو صححت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوى وجوب ووجود لانه
لو كان للحاوى وجوب ووجود فلا يتخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى
او امكانه وايضا ~~كان~~ يلزم مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على
تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته
بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم
لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب
وجوده ماعلاؤه فلزم امكان الخلاء لاننا نقول لانه لم استلزم معية الملزوم
لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن
الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعول لا يجب ان يكون معه
وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والآخر وهو
ان يقال لو كان الحاوى علما للحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا
والتالى باطل بيان الملازمة ان الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى
الذى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعول فيكون
عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه
محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن فخلوه عن معية امكان المحوى
والحاوى واحتياجه الى ان مامع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا
الخلاء ممتنع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء
فاولا بتحقيق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان واقع
بطريق التنبيل اولانه مقصود بتصور الممتنع لذاته قصدا او ايسا والا
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع
لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه
بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط
واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضى لامتناع
وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته
العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى يتخيل في الوهم
من ان اثبات البرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذى دل

المحاکات الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه لشارة الى ما فكر من منع استثناء حدود
المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه مما سيجي ايضا) اقول وايضا نقول لا يتخلو اما ان يستدعى حدود المسافة
حدود الحركة او لا فعلى الاول لا يرد النع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فظاهرهما واستقامتهما فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطابق الحركة الابدية لاما وقع على خط مستقيم
نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا تستلزم لانتهى المسافة حتى يلزم بطلانها
بجواز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية الحركة الشاملة ٤٠٦ الجواله وانت تعلم انه يحتاج

في هذا اليراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فلم ان مبنى كلامه على الغفلة من هذا اليراد بل بقوة على التزام تحقيق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال المحاكات اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المسافة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة بوقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية ففيه محن فيه ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه او وجد الخلاء لكان كما فيكون ذامادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتعا لذاته لاننا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشرية الباري فان دلائل الوحدة كادل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المنصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الابد اعتبار وجوده او عدمه اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فني وجود المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فار المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المسألة في عدم التحقق على ما هو الشايع في عرف الخطاب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فانه تان الاولى ان هذا التلازم لابد فيه من اعتبار المحوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحد بالمحوى فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح المحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان المحاوي جسم ولا حلاء ولا ملاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان هذا ما سمعناه واشعره كلامه وفيد نظر لان

التفاوت والاختلاف دفع في شأن الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة . عدم من السرعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثير مع انه لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكات ان يقال لو كان المراد ان الغير

المتأهى يزيد وينقص في الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذى ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتأهى على الغير المتأهى في الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتأهى اوفى الجانب المتأهى اما الاول فظاهر ﴿ ٤٠٧ ﴾ واما الثانى فلانا اذا اطقتا الجانب المتأهى من احدهما على الجانب

المتأهى من الاخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتأهى واما اذ لم يكن ذلك الازياد في الخارج فان كان التفاوت في الجانب الغير المتأهى فيكون باطلا بالضرورة والا فلا يلزم بطلانه اقول فيه بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق والانطباق الوهمى او كان كما في اتي ظهور الخلف في الاول فيكون في الثاني بان يطبق الطرف المتأهى من احدهما على الطرف المتأهى من الاخر كما في صورة كون الازد ياد في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الاول بكون الانطباق متحققا بحسب الوجود في نفس الامر فانهما يوجدان متطابقين ههنا بدون عمل هذا بخلاف الثاني فقد مر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان المتدين غير موحودين في الخارج انما وجودهما في الخيال والبرهان كادل على امتناع وجود الامتداد الغير المتأهى في الخارج يدل على امتناع وجوده في الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالتطبيق انتهاؤه تأمل في هذا المقام فقد نفي بعد حيا باقى زوايا (قال المحاكات فهو من باب ابهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة تحرك بالارادة) قول بل بناؤه على ما تقرر ان العناصر يوجد فيها ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم

عدم الخلاء وهو عدم المكان الحالى اما لعدم المكان اول وجود لملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثة الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا لثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوته عدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشئ مع نفسه وجوابه انا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولتقارن المغاير للمحوى هو نقي ما يتصور منه اى من الخلاء تنبئ على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنيهما قوله (واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به) هذا الشك اما نقض حلى المقدمة النشطة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمة وهما لا يتحدان في الوجود لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمة لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجود وليس كذلك اوفى المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت ببيان المافاة انهما معا معية تلازمة ومتلازمان يجب ان يتحدا في الوجود وهذا التقرير اطلق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمة بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير كلية الحاوى والمحوى على هذا لتقدير ليس بواجب بالغير بل بمتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محدد لما كان فتي عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة لعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يفرض لعدم المحوى مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لاحشوله لا يفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه يتحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فيه بقوله لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى الى آخره

والميل المستدير اذا كان كل منهما طبايعا وقدمى ذلك والاجسام منحصرة في الفلكى والعنصرى فاذا لم يكن المتحرك بالحركة الدوريه جسما عنصريا فلا بد ان يكون جسما سماويا (قال المحاكات) وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض) اقول لا ينبغي ان مامر هو ان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

ههنا ما يكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلا تناقض اصلا (قال المحاكات وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان تستند القوة لتلك الانفعالات الخ) اقول هذا الجواب على تقرير صحتة مشترك بين الدليل وبين صورة النقص لانه اذا لزم من تضاق الجزء والكل في الماهية متشابهة ﴿ ٤٠٨ ﴾ له في التأثير عند انفصاله

من الكل بناء على ان اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثير والانفعال وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط للاتصال كذلك نقول الاتصال شرط للتأثير والاغافرق وكذا الكلام في كونها آلة وواسطة (قال المحاكات كما ان الطبيعة المنصرية محركة ومحركة بالعرض) اقول وكذا النفوس الارضية والنباتية والحيوانية (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس) اقول في هذا الجواب نظر ونأمل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافعال من النفس لا يتوقف على المادة وجعلوا كثيرا من الكرامات والمجربات من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس بدون مدخلة البدن ولهذا قال بعضهم العقل لا يتوقف شيء من افعاله على المادة والنفس ما يتوقف افعاله على المادة في الجملة بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها فجوابه انه فرق بين ما يكون المادة محلا لتأثير العقل كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة لفعله كما نفوه وايضا لا شك ان للنفوس المكملات تأثيرات بعد المفارقة عن البدن ولهذا يحصل للزائر منهم

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية فنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لا يلزم على تقدير عدم العلية مفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل الخ ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوى هو الذي جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلم يكن للمحاوي تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اي لا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلاث مقدمات المقدمتان المبينة عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للمحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو جرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معية عدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للمحاوي وتوجيهه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاو ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولا ريب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوي مدخله في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه تنبيه مطلوب الاول ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزام استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

ما لم يحصل بغيره اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المشائين من ان النفس انما تحدث بحديث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لا تتكرر الا بتكرار المادة على ما مر مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل (قال المحاكات المنشور شكل مجسم تخطيطه ثلاثة سطوح الخ) اقول

الصواب ان مرادهم بالتصور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسب للخلق والدفوق فأمل (قال المحاكيات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل ٤٠٩) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالابن

النسبة الى ما هو المكان بمعنى السطح او بمعنى البعد الموجود او الموهوم لكن حيثئذ يتوجه اشكال يانه انهم صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له حركة اخرى حقيقة غير الحركة العارضة للمتحرك بالذات بل ليس ههنا سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان احديهما ناشئة عن ذات المتحرك وهي حركة السفينة ويسمى بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه ويسمى بالحركة بالعرض وكلتا هما قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت واثباتها فيه دون العرض وعلى ما هو المشهور لا بعد ان يقال ان القوم حيث حكوا بان ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة حقيقة ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا بالحركة الانتقال الاسمي مكانه اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة اظهروه وعدم الاختلاف فيه ثم بعد تحقيق المكان والحركة الابدية يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة في كلامهم وقول صاحب المحاكيات ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما بين فيكون التلازم متوقفا على التدبير الثاني ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقيق المعية حيثئذ في نفس الامر واختلافهما في الوجوب قال قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى والمحوى ممكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد التلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لافي الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولوقيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء الخصوص عدم وجوب الخلاء قوله (وانما اورد تاليها كليا) وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا كلى والتالى بالحقبة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانه ضرورة انه اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والام يتنظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لادخل لها في القياس الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبرة الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول محيىذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء للتالى اى مستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من اراد التالى الكلى الجزئى ذكر الاستثناء جزئيا الا انه بجملة تخصيصه قوله فلا نسلم وفيه اشارة

لا يبي للحركة الابدية ٥٢ تبدل المكان فقط بل لا بد ان يكون ذلك التبدل صادرا من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطريق الواقف في الراجح المناسبة قلت تحقيق ماهية الحركة ينهض ان يكون شئ ما بحيث اذا فرض كل آن في اتياه تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة

واما كون ذلك بطله او بطل خبره فلا يقتضية ماهية الحركة فتأمل (قال المحسبات ولا ارادة في الحجة الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضى ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المتحرك الا ترى ان الراى اذا رى سهمها لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا ﴿ ٤١٠ ﴾ بالذات لا بالعرض فالصواب

ان يقال لا بد في المتحرك بالذات من ان يكون الميل قائما به حقيقة وفي الحجة المذكورة لم يكن الميل الى موضع ارادة الحامل موجودا فيه لو جود الميل فيه الى السفل على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحسبات ولهذا لا يرى الاساكته) اقول فيه اشارة الى ان السكون في قول الشارح اوسكونا ان لم يكن فصلا ليس هو الحقيق بل السكون المقابل للحركة الاضافية هي السكون المحسوس لان الحس انما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس يتجاوز عن معين وعدم تجاوزه عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيق وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه ولو حمل السكون على السكون الحقيق لاشكل الامر في اقامة الكواكب المهيضة ووقوفها حيث لزم السكون حقيقة في الافلاك وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين والسند باننا اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح سفينة قدميه فلا شك بان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله مثل حال ما فرض كونه متحركا على خلاف السفينة حركة متساوية

الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما في الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالى كليا وكفى به عن الجزئى ثم استثنى التالى جزئيا مجملا ثم صرح بالتالى جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه قوله (واقول الاقتصار على ما قرره) لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال العلول مع علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوى لا بغد المعية بين العلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح مما لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم العلول في الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان العلول مع العلة مقارنة العلول لعدم الخلاء لا تمتع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب ان يقيّد العلة بكونه حاويا بمحدد المكان المعلول فلتن قلت اما ان يكون المراد بقوله حال العلول مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوى الامكان او يكون المراد مطلق العلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق اللازمة والاتفاقية لا تغد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوى والحوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعيا فتقول لاشك ان المقصود الاصلى هو المحوى والحوى لكن لما عبر عنهما بالمباراة الكلية وهى العلة والمعلول للغرض المذكور فرمما اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيهها على ان مناطها هو كون العلة الحاوى لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعبرة في القياس الاستثنائي هى المقيدة للعلية بالحوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ قد اشرطية مطلقة اولاً ثم اوردتها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانظم الكلام انتظاما حسنا ورمما وقع ذلك التغير من طغيان فلم النسخ قوله (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقتين المذكورتين بان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه

لحركتها بل هذا الشخص في حركة القاع لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى واجب ﴿ لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك بحركة مخالفة والظاهر ان هذا مكابرة ثم على الجواب الثاني يندفع الابرار عن القائلين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة افلا شك انه لا يتبدل

بعد الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض
فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فنأمل جسدا بل الحق في جواب هذا اليراد ان يقال حركة للشخص
على خلاف السفينة انما ٤١١ يسلم على ان يكون حركة في المكان اللغوي اى ما يعتمد عليه الشيء

واما حركته حركة اينية اصطلاحية
فغير مسلم (قال المحاكات فان عدم
الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية
تلازمة وكان عدم الخلاء واجبا مع
وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجوده
المحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول
فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود
الحاوى واجبا مع وجوب المحوى
معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم
ذلك لو وجب في المتلازمين انه اذا
وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر
في مرتبة وليس كذلك ضرورة ان
المعلول الاول لا يجب في مرتبة وجوب
الواجب بل كل معلول بالنسبة الى
عنه المستقلة كذلك حيث كان بينه
وبينها تلازم ولم يكن واجبا في مرتبتها
وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم
ممنوع كيف وفي زمان وجوب
الحاوى وجب وجود المحوى
اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو
المفروض والحاصل ان معنى اللازم
ما يستع انفكاكه عن الشيء الملزوم
بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك
فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك
عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا
لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلة
فنأمل (قال المحاكات وانما يجب
ملا مفعرا الحاوى لم يجب عدم الخلاء
بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد
من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو

واجب لذاته لا تأخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى
فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحاوى او تقدم على المحوى الذى هو مع عدم
الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون
عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه
اعترضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية
ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ماع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها
اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله
وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة لامام قوله
(ولكنه لم يعال بذلك الا كونه غير مذهب اليه توهم) لا شك ان
قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهب اليه توهم فكما ان
هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله (واما
نقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى) تقريره انك تجعل الحاوى
وعلة المحوى مستعدين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ماع
المتقدم مقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الخلاء كالزم
على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى
كان سابقا على المحوى متقدما بوجود السطح فيكون للمحوى معه
امكان فلا يجب معه ما يعلو فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التى اشرنا
اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود
المحوى في ابوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم
ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون
ما مع متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة
فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون
للعلة لا للماليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فخصره
التقدم الذاتى في العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان ماع العلة لا يجب
ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان
الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الالتزام ورده الشارح بان المراد
بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى
بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لولم يكن

الظاهر منها فلم يكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بعدية وجوب
وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات
فلا منافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه مع بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لافي الزمان وهو محتسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالتعذر ظاهر (قال المحاكات لانا نقول لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم) اقول اذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ٤١٣ ما اعترف به فعية وجوب

عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف يستلزم معية وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال في التقرير الاول في الجواب من النقص وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله اذ يمكن ان يقال الخ والحاصل ان هذا التعذر كما يدفع السؤال الذى ذكره يهدم ببيان ما ذكره في التقريرين وادعى تمامه وصحته (قال المحاكات وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الحالى الخ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء لازما له ووجود الجسم الذى كان محويا لو وجد الحاوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوى فقط حتى لو كان نفي هذا التقدير اى تقدير عدم الحاوى لو كان الجسم المفروض انه محوى معدوما ببقى عدم الخلاء بحاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجب الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء في كون الجميع امورا متحققة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الخلاء على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الخلاء واما عند وجود الحاوى وملائته له ولم يتحقق المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطع كما اذا كان شرطا للمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وصدى ان نظير الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق ككلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا اننا لانسلم ان مامع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما لم يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعلة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لا يجوز ان يتقدم مامع العلة بالاطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعاً وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحاوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى فكان سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعلية مع وجود الحاوى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر قوله (ولما قلنا نقول ان الحاوى والمحوى) تحريره ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوى والحساوى ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لانسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا هدمتا لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه قوله (سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدءا لصورته او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى كصورته) فانك قد سمعت ان لافلاك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا لا لنفسه لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للاملاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة الخيال فينا لان الافلاك

الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بملأ مفرغ فامل (قال المحاكات الثانى) لما ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوى علة للمحوى كان امكان المحوى في مرتبة وجود الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

لان وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوى معا على هذا القرض بل انما هو بوجوب المحوى مع الحاوي فاذ لم يتحقق الوجوب حينئذ للمحوى فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين بانتفاء ﴿ ٢١٣ ﴾ الحاوي والمحوى معا وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في ما قررنا هذا

ويتحقق المحوى مع الحاوي فاذا انتفى الاول على ما بينا انتفى الثاني ايضا لان وجوب المحوى ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولا يكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يرتدفع كثير من الشبهة فلا يرد النقض بصورة كون المحوى معلولا لعلّة اخرى غير الحاوي اذا مكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلّة هي الحاوي فتأمل (قال المحاكات فتقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشبيه ار كان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من أن يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد باللازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مضاف للمحوى المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوى آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير

لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون أفلاك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السبارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية فهي مبدأ الآثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته النوعية قوله (كان للشيخ ان يقول اعتار كونه عاقلا للاشياء) فيسّر نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بدئية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يتنجس الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لاوضع له بالقياس الى جسمها والالم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورياته اذ الم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لاوضع له واما الرابعة فهي ان علّة الجسم علّة جزئية لا يقال لانسلم انه تكون علّة جزئية بل يجب ان يكون علّة للصورة فقط كما مر في النقط الرابع لانا نقول ثبت في النقط الاول ان الصورة علّة للهوى فيكون علّة الصورة علّة لهما جميعا على ان علته احدهما كافية في الاستدلال وبعده تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر

الذي قرره الشارح حيث كان المراد بالوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير كون الحاوي علّة لهذا المحوى المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوى بلا شبهة فنقول كذلك يتحقق في تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوى في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوى

من الممكنات وليس واجبا لذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امر آخر فذلك الامر لا يخلو واما ان يقتضى المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا وفي ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوي وهذا ملزوم

لداخل الا جسام واما ان يقتضى لافي ضمن فرد فاما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شيء وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلول للحاوي واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوي ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوي وبوجه اخص وجوبه اما بالذات واما باخير وهو ايضا اما الحاوي فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الغرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوي ليس الا فتأمل (قال المحاكات فكما ان هذا يكون معلالا الخ) اقول يمكن ان يكون هذا عطفاعلى غير مذهب اليه توهم بعد تعليله لعلته فيبتدأ ينسحب عليه كونه معلولا لعلته (قال المحاكات وفيه نظر لان المحوى انما لا يلزم الحاوي) اقول يمكن ان يقال ليس مقصودا شارح ان في المتقدم بالطبع لا بد ان يستلزم التأخر للتقدم والمحوى ههنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزما للتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلة فان قيل يجوز التعدد في العلل المستقلة قلنا يجوز التعدد في العلل الناقصة فان قلت لو تعدد العلل انسا قصة كان العلة بالحقيقة هي العدد المشترك

عن الجسم والا كان علة الجزئية الهوى والصورة لكن ليس لشيء منها ما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من الهوى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فنقول تبين انه لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهوى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تبين ان يكون علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله (احكام ثلثة) هذه الاحكام منظور فيهما اما في الاول فلما قيل من ان المعلوم الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل اثنى من الاول واشتات من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماء ويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلوم الاول ليس عرضا ولا جساما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت قسمة فلا تشاح في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التمين والجزم بل على الاخلاق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا يبنى الاحتمالين والسؤال ان لا يرد ان الاعلى كلام الشارح قوله (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول وينتدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهم جرا الى آخر الافلاك) لمساتين ان الفلك يمنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عفى فلو اجب اذن ان يبنى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

بين الخصوصيات فلم يتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلل المستقلة اذ لا يمكن ترتيب ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصي امرا كلياً مبهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحيث كان

العلة الفاعلية وان كان واحدا معنا لكن الفاعل متصفا الى شرط ما امر كل ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوزه الشيخ ولو لا مخافة الاطناب لاوردناه وتام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد وانزج الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام

المتقدم للتأخر معتبر في مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحائز ليس علة يمكن تحققه بدون المحوى والازم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع مع لاماحل عليه كلام الشارح واقول لكن رد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لا يتأق كونه تقدم بالطبع كافي تقدم الجزئى (قال المحاكات وقوله ليس كل ما هو به - الخ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم الجواب الابه لان السائل اخذ كون مامع التأخر متأخرا والجواب ليس الامنع هذا (قال المحاكات فيه نظر لان تغاير الاعتبارات الخ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد دفع النقض اتمام الدليل الذى ذكره الامام وله - هذا قال امامه - له المذكور فقط فلا استدلال الذى ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ما ذكره الامام في مقام نقض التعليل الذى ذكره كان ايراد اعلى الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلية بذاته تعالى وذلك يتأق ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشئ فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد اذ بانتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجرى مثل ذلك في الدليل الذى اورده الامام من ضد نفسه يلزم اختلاله وبطلانه فلا يضمر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك من عقل لكن يحتمل عن مصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة اول تعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتيب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون من عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول للشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورهما من العقول على وجوه مختلفة فقله فوجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله مخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلى والجرم السماوى اول كثرة وجب صدورهما عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما يصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله (اذ ثبت هذا فنقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بمجمولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهى معقولة بالعرض والعقول الحقيقى هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شئ فذلك الشئ له هوية اى ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجمولة وهو مغاير لماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعاء من بطلان التعليل الذى اورده هذا ثم كان التردد في التعليل الذى ذكره الامام عن الشيخ ضعيفا لان ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا اورده هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذى ذكره ههنا غير مرضى عنه ولهذا لم يجب عنه

هناك قال خلى ان الحق في ذلك ماسيد كه اى في تحقيق علم الواجب انه ليس بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكيات ولما كان هذه المقدمة بديهية تبه عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا الاراد ما قيل في المشهور ﴿ ٤١٦ ﴾ في الصور القائمة بمواد

فالوجود والماهية معقولا لان احدهما وهو الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح نصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد مر في النطر الرابع بخلافه وقد حققناه قوله (واما باعتبار تقدمها عليه) فهما في ثمانية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقيق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في اول المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالا اعتبار الاول في ثابتهما لا توجبه له والانساب ان اعتبر الوجود الخارجى ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعلل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعلل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلى يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط قوله (والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) هذا لابد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بوا سطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى التوسطة ونسبتها الى العلية فلم يحصل الخلاص من تشييع انى البركات ولعل هناك سرالم يريدوا التصريح به قوله (من الواجب عليه ان يفصل عليه) اى بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما ولا فلان الامكان والوجوب عديميان والمعدوم يستحيل ان يكون صلة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانيات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان صلة لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون صلة فاذا كان امكان العقل الاول صلة لفلان فليكن امكان ذلك الفلان صلة لنفسه فيكون ذلك الفلان

الاجسام انه لا يلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولو سلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها وبين ما يؤثر فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النقص اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذى هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثير عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع للمادة تلك الصور القائمة ومادة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن بالقياس الى ما يؤثر فيه هذا اذا كان التأثير في الجسم المجاور اما اذا كان التأثير في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذى كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لابد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اى صورة كون الصورة المؤثرة حادثة في المادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه بالقياس اليه كما ان

كون الآخر محلا له ايضا وضعه بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكيات ولا شك ﴿ موجودا ﴾ ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لماليس بحسب وسمى امر الهيولى والصورة بحسب لمراد ان الصورة مالم تنصر جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل ولما تأثر النفس في آلتها

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى فاعمة بتلك الالة فيكون بالشاركة وضع بين تلك القوى والالة لما تقرر ان تأثير
النفس لا يكون الا بالالة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بحسب سبب ان فعلها من حيث
هي نفس انما يكون ﴿ ٤١٧ ﴾ بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث

قال صلى الاطلاق فقد ظهر
ان الصور انما تفعل بشاركة الوضع
(قال المحاكات وحين ثبت ان علته
ليست الجسم ولا النفس) اقول
لم يثبت فيجزم ان النفس لا يكون
مطلولا اولا حتى تصدر عنه اول
الاجسام بناء على ان فعله يتوقف
على الجسم فيلزم الدور واما انها
بعد ان يقارن بدنها وتعلق بها فلا
يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت
فلا يصح قوله فاذا ثبت ان كل جسم
لا تكون علته الا العقل ولعل مراده انه ثبت
ان تأثير النفس انما يكون بشاركة وضع
بين جسمها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر
عنها جسم وصدر الكل مسبوق
بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة
قبل صدور الجسم والصورة قبل
الجسم لم يكن لها وضع بينهما وبين
غيرها اصلا لكن لو كان مراده ذلك
لينبغي ان يذكر النفس مع العمدة
والهيجولي وتقول ان هذا الدليل يدل
على ان علته الجسم لا يجوز ان يكون
الهيجولي ولا الصورة ولا النفس
ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع
الجسم والواجب والامر فيه هين
(قال المحاكات وهذا الكلام
من الشارح نصريح بان في الخارج
امرين ماهية ووجود) اقول
معنى قول الشارح فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود ان

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في لوجود والوجوب واما ما
فان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم
معلومه به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علته للفلك وعلم معلوله به
علته للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في الاوازم واليه اشار بقوله
وما يجري مجراه واما رابعه فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته
فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيان وان كان هو العقل الاول
كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول
باننا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمي صالح
لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على
التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجواب الاول ايضا وارد
ههنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك
بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخيرين ان علم الشيء بنفسه ليس
زائدا كما هو وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته قوله (ثم قال المعلوم
الاول لا يجوز ان يكون متقوما) هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه
معلوم فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلوم الاول
لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد
صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير
ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطا وقد
فرضناه مركبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلوم
الاول فيستحيل ان يكون سلة لبعض اجزائه والجواب ظاهري قوله (ولو قلنا
بشيء هذه الكثرة) توجهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل
ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من
الواحد وان كانت اعتبارية فكل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ
الاول لكثرة ماله من السلب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه
اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة
استدعاء السلب مساويا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب
او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مرجوف لان تعقل السلب
والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير
في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فن ان يلزم الدور
ور ما يوجه لجواب بان تعدد السلب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

العملية الماهية في نفس ﴿ ٥٣ ﴾ الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالعكس
اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه والثبوت هو الوجود فتكون
الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس

لان العقل يتصور الماهية مقراة عن جميع ما يغيرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطابق عليه وعلى هذا لا يرد ما اورد عليه لان القول بكون الشيء انسانا متأخر عن كونه موجودا بحسب * ٤١٨ * نفس الامر لا يقتضي مغارة

الانسانية للوجود في الخارج المعنى ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني قول قد صرح الشيخ بتقديم الطبيعة لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تهيئته في مواضع باتحادها خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود واحد وكان احد الطبيعتين به احق من الآخر والحاصل ان التغير بالا اعتبارا يكفي للتقدم الذاتي (قال المحاكات واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود اى ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجوب مع الوجود حتى يقال انها متأخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد اتصافه الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم توجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود واما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه علة الافتقار والافتقار متقدم

وهو محال لعدمها في الخارج وما في الدلم فلما ان تعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاستبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان يتكثروا الموجودات لم يحصل الامن هذه الجهة اذ لا يبرهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لانعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا تتوقف تحققها على وجود الملزوم قوله (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك لعمس فقط) لان الابداع هو الابداع بلا واسطة شيء وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النقط الخامس بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فعمل له معنيين احص وهما الابداع الحقيقي واعم وهى المذكور في النقط الخامس قوله (ثم انه لم يؤيد دعواه بيينة) هذا كلام اشرح يعنى نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العلية وليس كذلك فالشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجده ايضا موقوفا عليه بالضرورة قوله (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل علة تامة للتغير لامتناع التخالف فلا بد ان يكون في علتهما التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد سلم انهما دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا لوجودها فان الجسم

على الابداع المتقدم على الوجود واما للوجوب فلما تحقق انما شيء عالم يجب لم يوجد * لا يوجد * هذا واما توجيه جعل العقلين ثارة في ثالثة المراتب وثارة في ثانية المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون تابعها لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الامن جهة ان الماهية فرضت تابعة

لوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة
بهما وثانيهما ان يكون نابعاً للوجود وتابعيتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود تابعاً للماهية والتعقل والعلم
من هذا القبيل فعلى ٤١٩ ✽ هذا تقدير رجل المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة

الثانية والوجوب والامكان التابعان
للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى
تقدير رجل المرتبة الاولى للماهية كان
الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل
صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها
بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات
وليس صفة زائدة على الذات على ما مر
وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير
فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ
الاول بالعلم للحضور فيمكن فيه حضور
الواجب ووجود العقل وذلك
لا توقف على ارتسام صورة حتى
يتأخر عن الماهية الموصوفة بهما
والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول
لا توقف على امر متأخر عن وجود
المبدأ ووجوده بل لا توقف له إلا
عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة
الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما
كان صفة للماهية كان صفة للوجود
ايضا على ما صرح به الشارح فلا يبد
من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام
في الامكان والوجوب الذي من صفة
الذات بالقياس الى الوجود او نقول
لعل انصاف الوجود بهما يلغى
وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية
وبما قررنا وحققنا يظهر لك التبر
من الصحيح والفاسد كما ذكره
صاحب المحاكات عند قوله والانسب
فتأمل (قال المحاكات وليس كذلك
بل على انفسها كما يتوقف وجودها لاثر

لا يوجد الجسم فتعين ان يكون عللا معدة بمعنى انها بحر كاتها يحدث
في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لغيضان
الصور عليها فقله قابله لجميع انواع التغير اى يقبل توارد جميع انواع
الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجوداتها
اذ تلك الاجسام كون وبفساد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا يفسد
واما لاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكثافة يتوارد ايضا على الافلاك
كالحرركات والارضائع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا
للتغير والحركة في حده اى حقيقته فان الهوى اذا كانت متصورة بصورة
كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها
حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى
ولما كان الافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها
في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهوى من العقل الفعّال ومن حيث
اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لادخل الاجرام السماوية
في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا
نقول وتبين ان وجود الهوى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام
السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهوى لا على سبيل
ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم ويتق قولهم (ان ذلك ليس
بشديد عند التفتيش) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى
نوعية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحرركات السماوية وتحصل
هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها
وذلك الاحتمال منافي له قوله (فتأمل حال الخلط) فان الخلط
وهو ازدياد البعد والمقدار كما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة
النوعية فهي سابقة على المنادير والاعداد قوله (واما الامور المنبعثة
من السماويات) لما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها
في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات
فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات
وهي المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب
ذلك بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغازية يحصل جوهر الغذاء
ويحركه وينفذه في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها دلا لما يتخلل

على عدم المنع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل اقول لا ينبغي على احد ان توقف الشيء على الاضافة
والنسبة اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها باعتبار ان الخارج او نفس الامر طرف وجودها فعلى الثاني
لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

المنسوب اليه بالضرورة في طرف الانصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا **لكن** لا يلزم ان يكون في طرف الانصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء عند بيان ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضى وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد **﴿ ٤٢٠ ﴾** الصادر الاول لم يتحقق امر

غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس المعدم لا يقتضى كون شيء ما موجودا بهذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم المصرف والثني المحض لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضى وجود المسلوب بالقوة اي قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شيء آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لاني الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن التقص بالاعتبارات في العقل فهو وان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لو وجود على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التدبير وكان احدهما المبدأ الاول والاخر العقل بخلاف ما اذا كان العلة هي الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ في الخارج اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه ظاهرا ان العلة البعيدة ليس له مدخلية وثبات في المعلوم بوجه من الوجوه

قوله (منها ان الاستعدادات المدركة) اي الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلاق فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لانه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصورتها عن السماويات تقتضى القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا للحوادث فبما صدور الصور عنها ولم يخرج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا قل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم يتكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية الاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا في ايجادها ولا يحصل منها الاضواء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات **قوله** (بل انما يجوزونه في النفوس فقط) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فنالجتز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والام يمكن اول **قوله** (صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير مخصصة) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجب اشتراكه على حيثيات غير مخصصة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ لكل وهو متعال عن حيثيات واثبتنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهر من العقليات متأخر الوجود عندهم ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فبما ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية في العقل الفعالة والله اعلم بحقيقة الحال **﴿ النمط السابع ﴾** **قوله** (كالصور المعدنية) اول مراتب الوجود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهوى والصور فهما متقدمتان عليهما مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فالولها

والمنعبر في الانتفاع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانني مدخلية غير الفاعل في ايجاد **﴿ المعدن ﴾** الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان ايجاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الوجود بالغير وتعلقه

لذات البدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المختبر في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم
الا ان يخص الغير بالموجود الخارجى فثأ مل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير في وجود
المادة) اقول ازاد بمقتضى ٤٢١ * تلك الطبيعة الحركة المستندة على ما اشار اليه الشارح بقوله

مشتركة في الطبيعة المنتضية للحركة
المستندة وفيه اشارة الى ان امانة
السماءات في وجود المادة العنصرية
من جهة حركتها وصرح به
الشارح في قوله يفيض عنه بمعاونة
الحركات السماوية مادة وانما
كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة
امر ثابت غير متجدد الا حوال
الى امر ثابت غير متجدد كالعقل
ثم لما كان علوم العقل علوما
فعلية سببا لوجود معلوما تها
في الخارج ضاية لها كان ارتسام
صور العالم الاسفل في العقل على
سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير
تلك الصور في المادة على ان يكون
المادة متفعلة عنها (قال الشارح فلا
تجب ان يخص به مادة دون مادة الا
لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد)
اقول هذا الكلام يقتضى ان يكون
مصول الاستعدادات المختلفة للمادة
سببا لاختلاف في تأثير المؤثر فيها
بذكره سابقا عليه يقتضى عكسه فيدور
وذلك حيث قال اذا خصص الماديات
من التأثيرات السماوية بلا واسطة
تأثير جسم عنصرى او بواسطة منه
فجعلها على استعداد خاص بعد العام
والجواب ان قبل كل تأثير جديد
استعداد وقبل كل استعداد حادث
تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون
مثل هذا التسلسل ليصح صدور

المعدن وصورة تحفظ من اجبه ثم مركب آخر ذو مزاج وصورة تحفظ
المزاج من اجبه ويحرك في جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب
آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو
الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب
تصير عقلا لكن لا فعلا للكمال بل عقلا منفعلا بحسب قبول
الكمال من العقل للفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف
مرتب في مراتب البدن ومرتبات العود على التسلسل
الى الاشرف في مراتب البدن ومرتبات العود في مراتب العود ثم
ان الشرف في مراتب البدن يتناقص الى الهول كما ان الحسة في مراتب
العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن
اقدم وجودا من الانسان بل انما تقدم في مراتب العود لانه اقل شرفا
منه قوله (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس
بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصورة
العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل
تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن
فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود
النفس باقية فيجب بقاءها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر
العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لم يزل قدمها لقدمه وان كان
علة فاصلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاءها
على بقاءه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون
تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم
البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن
له دخل في وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن
وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقاءها
حتى اذا انعدم النفس انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال لاهنا هو
ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال بنجود النفس عن الاستدلال

الحادث عن القديم على ما مر مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق
بين الاستعداد والاستحقاق ان الاستعداد لا يجامع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجامع الفعل

ويبقى معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستيفاق فتأمل
(قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الموجود اولا للجسم الخ) اقول
فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بما مر حيث قال الشارح ﴿ ٤٢٢ ﴾ فاذن الفعل المذكور

هو الذي يقبض عنه بمعاونة الحركات
السمائية فان فيها ارتسم صور العالم
الاسفل ان يفعل فان ذلك صريح
في مدخلة الحركة السماوية في وجود
المادة ولا بد من زمان لم تكن المادة
موجودة لتقدم الحركة عليها
فيلزم حدوث المادة وكذا
ينقض بما مر من الشارح من ان
اسخان الشمس وغيرها صار سببا
لفيضان الصورة الذرية على المادة
العنصرية ثم يحصل منها المركبات
وذلك لان بعض المركبات كالانواع
التوالدة التي لا يتحقق فرد منها الا
من بنى نوعه قديم وقد صرحوا
بذلك مع ان اسخان الشمس كان
متقدما عليها بالزمان او اسخان
الشمس انما كان بالتدرج لانه حركة
للجسم العنصري من باب الكيف
وكذا ينقض بالمزاج الحاصل في تلك
المركبات لان المزاج انما يحصل
بالحركة الكيفية على ما صرحوا به
فهو متقدم على المركب فيقدم على
الابداع التوالدة واما ثانيا فبالحل
وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة
عن كل صورة شخصية لاخلوها
عن جميع الصور والحاصل ان المادة
في كل زمان متصورة بصورة مسبوقة
بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة
المخصوصة والصورة المعينة صورة
اخرى وحركة كانت سببا لفيضان

في كالاتها الذاتية اي الكمالات ابعارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك
مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس
الابقائها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار
بقوله التي هي موضوع مالا لصور المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية
معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك
الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج
في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر قوله
(وليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج) ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظ
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم لحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم
فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما
يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما
للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله (تبصرة) التبصرة جعل
الاعمى بصيرا كما ان التبيه جعل النائم يقظا نا وانما عبر عن هذا الفصل
بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التبيهات
فان ما ينسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لاحتالة مما ينسب الغافل
عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث النبهي لانه بيان
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب ووضح
بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع
في بيان بقاء تعلقها بالمعقولاتها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر
النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد
البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغيير اصلا
وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز
ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع
هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعلقها غير محتاجة
الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان
النفس باقية بعد خراب البدن فلان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كالاتها
الذاتية باقية ايضا فان فقدت الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

تلك الصورة وهكذا وكذا في الامثلة فتأمل (مقال المحاكات ان لا فرق عندهم بين المبدأ الأول ﴿ بالعقل ﴾
وبين العقول المجردة في نفي العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفي للعقل عنهما بتوسط الآلة
كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفي توقف فعل العقل على المادة على ما ذكر وا

في الفرق بين النفس والعقل بهذا أي بمعنى أن فعل العقل لا يتوقف على الآلة إلا أن فعله لا يكون موقوفاً على المادة أصلاً كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان أكثر الأعراض على الموضوعات انما هو من العقل عندهم ولهذا سموه ﴿ ٤٢٣ ﴾ بواهب الصور ومن المعلوم أن العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت

المادة علة فاعلية وقد مر ذلك في هذا البحث بعينه وبما قررنا ظهران ما ذكره الامام في الجواب من أن فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل أنه فرق بين كون المادة آلة للفعل وواسطة في وصول تأثير الفاعل إلى منفعله وبين كونها علة فاعلية محلاً للتأثير والمنعني عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحاكمات هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جمع افعالها على المادة بخلاف النفوس) اقول قد مر ما في به بدفع ذلك فلا يفيد محموله ان النفس قد تعمل لا بسبب الآلة وجعلوا كثيراً من المجربات والكرامات من هذا القبيل وايضاً يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان كما يشاهد اهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومما عاين في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس أكثر افعالها بالآلة بخلاف العقل وايضاً ذكر الشيخ في المقالة الثانية من الهيئات البشعة في التفسير إلى العقل والنفس كلاماً بهذه العبارة وان كان مفارقاً ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف مافي الاجسام بالتحريك ويسمى نفساً او يكون منزهاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام

بالعقل الفعال لا يضربها في بقائها وفي بقاء كالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء صلتها ووجوب بقاء المعلول بقاء العلة واما الثاني فلو وجود الفاعل والقابل فكأنه لا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل غيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعمل بذاتها ثم زاد في الايضاح بإيراد اربع حجج واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المطلوب ليس ابقاء التعقيلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقيلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقبتها كما ذكره الامام اما الخط الشارح في كل فصل من الفصولين أحدهما بالآخر فغير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد بجودة الفاعلية اما بحسب الترن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما الترن فكما اذا احس شيء مرات متكررة حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعاً واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس تلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسه واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فراد الشيخ بالخلال ههنا الاختلال في قوة العقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية والتجريبية والالم يختل في سن الانحطاط والاشتداد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ احديهم او سمعاً والاختلال للهيئات الحسية بالترن والتجربة فحني الكلام ان تعقل النفس او كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط ط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق نجار بها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والترنات الحسية باقية قوله (المنخل بنى وهم يمكن ان يعرض ههنا) وهوان الانسنان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفاً وبنية عقله فقد اختلف قوة العقل باختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب اننا لو قلنا لو كان التعقل بالآلة لا يختل باختلال الآلة واستثناء نقض التالي وهو يتج

يدل على ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلاً بل الجواب الحق من الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة القول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاول معلولاته والالم يمكن اول اذ ليس كلام الامام في المصادر الاول بل قال ان ما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذا ذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عند ما قد حققه الشارح
من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى وما سواه من قبيل الشرط الا
ان يقل مقصود السائل ان لا حاجة الى وساطة العقل ~~اصلا~~ بل يكفي **٤٢٤** * الواجب مع تلك القوابل

المختلفة الاستعدادات في وجود الصور
والقوى فتأمل (قال المحاكات
وان اراد صدورها عن فاعل واحد
مطلقا الخ) اقول يمكن ان يقال اختلاف
نفس القوابل لا يقتضي اختلاف
المقبولات الصادرة من ذلك الواحد
ما لم يكن تلك لقوابل سببا لاختلاف
حيثيات متكررة في الفاعل فان الفاعل
من حيث مقارنته للقابل المميز مغاير
لنفس مقارنته للقابل المعين الآخر
هذا وانت خبير بان ذلك يعطى
تغايير الحيثيات الاعتبارية ومثل هذه
الحيثيات غير منعة على الله تعالى واما
اعتراضه الآخر فاجابه ان الشيخ
لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك
الصور عن العقل الاخر بل ذكر
ذلك على سبيل الاولى والاخلق
وقد مر نظره مرارا والله اعلم
(قال المحاكات اي الاشرف في مراتب
البدو وباراء الاخس في مراتب العود)
اقول ما ذكره واركان بلا يمه
لفظ البدو والعود بناء على ان ابتداء
البدو من الاشرف وابتداء العود
من الاخس وكذا بلا يمه قول
الشارح فيما بعد لما كانت النفس
الناطقة واقعة في آخر مراتب العود
ولكن لا بلا يمه قول الشارح ههنا
حيث قال منه من الجسائز الى
الهبول فانه يقتضي ان يكون الاشرف
من مراتب البدو في مقابل الاشرف

لنفيض المقدم واتم استظنيهم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان
في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه في ذلك
لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة
دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة
في الدليل المذكور ولعل الشيخ قرر ههنا بان تعقل النفس لو كان بالآلة
لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون
التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن
قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون
لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة
التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم
حق ~~كما~~ في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لا يتوجه حله
المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة
لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل
كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فحين نعارضه
ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن
جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن
قوله (قال الفاضل الشارح) اعتراضه اننا لانسلم انه لو كان تعقل النفس
بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر
في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز
ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معيناً من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون
باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم
اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل
وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية
من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة
والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى
القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب البقاء
القوة العقلية على حالها لكننا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان
الكهولة فن ان يحصل ذلك انكسار حال اختلال البدن فان القوة
العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

من مراتب العود ولا يخفى عليك اكل واحد من الاعتبارين جائز (قال المحاكات وذلك * فلهذا *
مع كونه غير مطبق على المتن مستدرك في الاستدلال) اقول نسخ المتن ههنا بخلافه في اكثر النسخ وقع
هكذا بل يكون باقيا لما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

اي الصور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفي بعضها هكذا بل يكون باقيا بما ومبدأ الوجود من الجواهر العقلية واظهار مدار ٤٢٥ شرح لامام علي عليه السلام النسخة ولعل صاحب المحاكاة نظر على هذه النسخة على

ما اشار اليها حكم بعدم انطباق الشرح على المتن بالاستدراك والافلم يكن على النسخة الاولى على ما وقعت في نسخة الشارح ونقلها مخالفة للمتن والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم الاحتياج في الكمالات الذاتية بفهم من كونه ذات آلة في الجسم فان الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فاذا كان النفس ذات آلة في الجسم وعلايقها من حيث ان آلتها قائمة به ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها الى الآلة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر (قال المحاكات وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك) اقول ما سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها على ما يدل عليه النسخة التي نقلها الشارح على ما بينا لا بمجرد بقاء النفس على ما يدل عليه النسخة الاخرى والذي كرره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعقلات واراد بزيادة القادة ان بقاء التعقلات قد مر فيما هلف بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة الى الآلة وهما قد كرر ذلك وزاد عليه ان النفس قد استفادت تلك الاتصالات باعقل فلا يضرها فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قرناه وحينئذ لا ريب عليه ما ذكره بقوله اقول

فهذا صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ثم انه حل الازدياد في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلي واجالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجالي فهو ان بقاء القوة الحيوانية بدنية فلو لم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمود تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاول هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفي افراط وتفرط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حده هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او بعد ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمالات الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا تعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والالاختلاف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان والقوة الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكاتها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجالي واما عن النقض التفصيلي فاشار اليه بقوله فظاهر

الخ ولعل الباعث له على ٥٤ ما حل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات قول الشارح لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الداتية وهذا وهم من كلامه لان هذا انما ذكر في ذيل قول الشارح الفائدة الرابعة ولو كان الامر كما زعمه لينبغي ان يذكره في ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً وتوطئة لبقاء الكمالات والقرينة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاسنات لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة العقل ٤٢٦ ✽ نخيل باختلال الآلة على

ان يكون العقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالى وهو ان قوة العقل نخيل باختلال الآلة على ما قرره صاحب المحاكات نفسه وقد صبر عنه الشيخ بقوله يعرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينتج ولا يستلزم عين المقدم وهو كون العقل بالآلة وقد صبر عنه الشيخ لقوله لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التقرير تقريره فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعقلها الخ انه لو كان استثناء عين التالى متنجساً لنقض المقدم كان استثناء عين التالى متنجساً عين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهراً ودفعاً الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقاً لقوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لا يكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن فلا وجهه للايراد عليه بان كلامه غير منطبق على المتن مطلقاً فتأمل (قال المحاسنات لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح

اذها لو كانت مقتضية اى التعقلات كالات ثمانية وقد بين ان الكمالات الثمانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنياً على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجالى فلهذا اخر صفة والا لكان الترتيب يقتضى تقديمه واما سؤال زيادة العقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في العقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير العقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حله على اجتماع العاوم فقير واقع لان الكلام في زيادة قوة العقل لافى زيادة الهيئة القرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانى وهو دائم في التحلل والتزايد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانياً فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى الى مبادئ الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمالات الاول هو قائم في الكمال الثانى فانه لما جاز ان يكون المعنى في الكمال الاول حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثانى قولهم (لا على ما يستعمل في الخطابة) لما كان الإقناعى قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجية اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذى يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما المجال فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقنيات ويفيد اليقين قولهم (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو التأثير بل ماهو اعم منه فكانه هو مقتضى اللغوى فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعالي اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التأثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها لا يتغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفصل فيوهنه واما قوله والفعل

بالارواح من المدركة والحركة لانها كالات ثمانية وقد فسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد ✽ وان ✽ بها الفصل القوم للحيوان واما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شئ منهما يعرض بل كان جوهره داخلاً في حقيقة الحيوان وقد تقررت في موضعها ان الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة والتوصيل وغيرهما بالقياس الى ما هو جزؤه

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتي ليس مفعولا بالتشكيك (قال المحاكات فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كالمتصرف فيه حدا واحدا لا يختلف ايضا واما الكمال الثاني فلما كان يختلف ﴿ ٤٢٧ ﴾ زيادة ونقصانا كان المتصرف فيه مختلفا لان وحدة المعلوم واختلافه

تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوة الحادثة في الجسم تابعة له في الزيادة والنقصان وفي الشدة والضعف نعم قد لا يحس بالضعف لقلته واما انه لم يصف بضعف الجسم فغير معقول فليتأمل (قال المحاكات واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظرا لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفية عن النفس في تعقلها هي الجسمانية والآلة في التعقل اذا كانت جسمانية ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وفقر في التعقل لا محالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يصف عن التعقل لاذاتها لكن يصف معا ونهها (قال المحاكات والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة) اقول فيه بحث اما اولا فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء التعللات النفس حين التجرد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعللات النفس بل المقصود ان جميع الكليات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح في صدر النمط يرد ان يبين في هذا النمط وجوب

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المفعول والانفعال انما هو من القوى والقوى الحادثة في الجسم لانكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا يتأخر فيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي تلتم منها الموضوعات كالعين والاذن والجلد فان العناصر موصوفة على الاحتماع فتكون منافية لاجتماعها ولما تأتت اجتمعت بها نافيت وجود القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فطرها فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا والضعف المارض للقوى لا يدرك الراححة الضعيفة بعد ادراك الراححة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس فان الحس بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعلقها ليس بالآلة فاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) خاصا بها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها وكل قوة لا يدرك الا بالآلة لا يدرك انفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه وبين آله ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوحى بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها ولكنها تعقل نفسها بادراكاتها وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا يفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة المسموعة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالمعلوم والتعللات تعلقها بالبدن وما ذكره محمولا لا يبطله واقول قد تبين بما هي

بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجوهر الباقية فان كلمة ما في الموضعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعللاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجود ان خدم الفرق بين تعقل وتعقل في ذلك قلت بعد تسليم صحة ما ذكرت

كان هذا تقرر آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لاعلى ان يكون آلة حقيقة حتى ٤٢٨ يتوجه ان الآلة لا يصير

واعتدلة بين المدركة وبين نفسها او ادراكا لها او بين المدرك ونفس المدرك بل على ان يكون تعقلها بنفسها مثلا مشروطا بتعلقها بالبدن لا بد لئلا يكون ذلك من دليل قائل (قال المحاكات قوله او لا يحتمل التعقل مستدرك لا دخله في الاستدراك) اقول يمكن ان يقال بمجرد ابطال القسم الثالث وهو ان يكون التعقل قديكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية وكانت ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدم الان ذكر كون التعقل حينئذ بصورة المستمرة الى آخره الى قوله او لا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب لتال المذكور على المقدم وتفصيله ان اى جزء من حزى المنفصلة المذكورة كيف يتحقق على اى تقدير يقع وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون الا كذلك (قال المحاكات هذا هو المنطبق على متن الكتاب) اقول هذا غير منطبق على المتن ومشتل على الاستدراك ايضا اما الاول فلان الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين بان احدهما مجردة والاخرى مستمرة والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع احدهما التزديد وكان مفروضا لا مبنيا بالدليل واما الثانى فلان على هذا التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في مجرد النفس سبق في المخط الثالث واما اشائى فالجبة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجلة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجبة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثانى واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعلقها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعلقها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعلقها بلا واسطة آلة قوله (وهذه حجة رابعة) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لاحاجة في تلك الحجبة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص انواع بحسب تعدد المواد فبما في الاقسام مستدرك واما قوله وما يجرى مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها محدثة بالثبوت الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتميز النفوس بها هكذا سمعته فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثم شئ يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقيل لا تأثير ههنا فانه باقى والباقى لا يحتاج الى تأثير مجدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذى يحتاج الى قابلية التأثير على الابداء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمانية وما يجرى مجراها المجردات لاشخاص العلوم ثم حررت الحجبة بان القوة العقلية لو كانت حادثة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له واتالى بقسميه باطل واما باطلان الثانى فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت ههنا بيان الشرطية ولانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعلقها لذلك الجسم بمحصل صورته وذلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك لقوة بواسطة ذلك الجسم فتكون آية اللادراك والادراك بالآلة يكون بمحصل الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت واذا بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الى قوله فهو غير الصورة التى لم تزل له في مادته لمادته بالعدد مستدركا فالرجوع الى الحق خير لا فليأمل فيه (قال المحاكات اللهم الابعث اية اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمانية) اقول فيه نظر بعد اما ولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والصورة فملى تقدير تعقل الصورة

الجسمية انما يلزم حلول احدي الصورتين وهي العقلية في المجموع المركب في الاخرى والمادة فلا يجتمعان في محل واحد وامانا فلان احدي الصورتين موجودة بوجود ظلي والاخرى موجودة بوجود عيني فيحصل الامتياز واجتماع المثليين انما يستحيل ﴿٤٢٩﴾ لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل

(قال المحاكات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال اقول لا يتحقق على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلالة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وحله على جواب سؤال مقدر لا يتحمل اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقر به ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثاني كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هي الانسان مع وصف البناءية مقارنة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها باعتبار الاول موجودة في العقل فلا شك انها بالاعتبار الثاني موجودة فيه ايضا فيلزم اجتماع المثليين مع تسليم ان العرض يخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها في العقل كان التقاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار الا ان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالماهية مع المعلوم الذي هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جيدا

لا محالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي بها بصير القوة العقلية المتعقلة متعقلة لا كنهها الى قوله اولا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما يتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة بها وصورته اخرى متجددة لاسبيل الى الثاني والاولى اجتماع المثليين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والالكانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استندراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الاحقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدم في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقباله وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثاني يستلزم حصول ماهيتين شيء واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفي في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لادائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيا انها صورتان لشيء واحد شك فان التعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان التعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية من الجسم في الجسم واركان التعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من ان مادته موجودة في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد وان كان التعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان التعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد

فانه من غوامض الشرح (قال المحاكات لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح المحقق مني على ان يحصل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثليين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكات ولهذا صبر عنها بلفظ

الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يعبر عنه بالجسم لا بالصورة وأما أن هذا لم يطابق ما ذكره الامام فنقول اونا الشارح في هذا الى تحطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ٤٣٠ ﴿ ما هو الظاهر من كلامه

اذا الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجسمية وحقيقة لا يلزم حلول المثليين في محل بل حلول احد المثليين في الآخر فنقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالة في القوة العاقلة الحالة في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى حالة في الهيولى والصورة الاخرى ايضا حافة فيها فلزم اجتماع المثليين في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقة لا مجرد مقارنتها لثالث اذ مجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الا ثنائية بالكلية كيف لاوقه تغايرا باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للامتناع ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومقارنته الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتناع فان المقارن القريب لاحد الصورتين تغاير المقارن القريب للآخرى (قال المحسكات والحال في الحال حال بالضرورة) اقول هذا انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيدة ومحله بالعرض له

الاشتمال من تعدد المواد لكن في العبارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المثبة الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصيات بتعدد المادتين ولو جعلنا المتعل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعل من مادته والصورة التي المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا بغضبية اخرى لا يقال الا لزم من هذه الحجة ليس الان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم لاننا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت اما دائمة التعقل لها او دائمة الانعقل لها الى آخر الحجة قوله (اعاد الاعتراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متمثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية الامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشئ هي صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنته فقوله المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينبغي تماثلها وان اراد به عدم اشتراكها في مفهوم السماء وهي حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل ضيق والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان فثبت جنس بين السماء والمقولة والمقولة فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما قائم واقوى وانما قوله على ان السماء المقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكن العرض هائية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاختبار الثاني

الا يرى ان السرعة الحسالة في الحركة الحسالة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ﴿ ما هيبة اوليست نقاله حقيقة بل انما هي نعت للعرض ولا شك ان الكلام فيها هو محل شيء حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتناع في هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول خيقتن

هو الحالة المفارقة. اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هي حاصلة في
لافاضة به وافر ما بين القيام بالشيء والحصول فيه واهذا لم يتصف الذهني بالا شياء المتعلقة له فتأمل (قال المحاكيات
واجيب بان الدائم هو العلم ٤٣١) بها الاملا حظتها) اقول حاصله انه فرق ما بين العلم والملاحظة

بمعنى الالتفات من النفس الى ذلك
الشيء فان الامور المذ هول عنها
المخزونة صورها في الخزانة معلومة
وموجودة في الذهن مع ان النفس
لم يكن ملتفتا اليها هذا لك الظاهر
ان الشيء مالم يحصل في القوة المدركة
لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا
كان العلم بالقوة لكن اذا حصل
في القوة المدركة تحققت العلم وان
لم يتحقق الالتفات من النفس اليه
هذا في العلم بالحصول واما في العلم
الحضوري فيمكن فيه حضور المعلوم
عند العالم ووجوده عنده وبعضهم
اشتراط الالتفات من النفس اليه
وحل النظر الذي اورد صاحب
المحاكمات ناظر اليه (قال المحاكيات
وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه
كما صرح به الامام) اقول ظاهرة انه
ايراد علي الشارح حيث قال ان هذا
مابتداء احتجاجه وجوابه ان مراد
الشارح ان هذا هو ابتداء احتجاجه
الذي ذكره في مقام اعادة اكمال الكلام
علي ما ذكره فان قوله علم من هذا
ان الجوهر العاقل مثله لن يفعل
بذاته نتيجة للتحقق المذكورة وليس
ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التي
عاد اليها في بيان المطلوب من قوله
ولانه اصل فلن يكون مراد الخ
وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج
علي الاطلاق كيف وهو قد صرح

ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الفجود
الخارجي فان الجوهر كما تقر ما او وجد في الخارج كان لافي موضوع
وكذلك العرض مالم وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء
وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لافي موضوع
فيكون جوهرها لا عرضها ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جوهر
قوله (ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة) اي واثن سلتنا انه يلزم من
تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لان سلم ان اجتماع المثليين
محال وانما يكون محالا ولم يكن احدهما من راعا عن الآخر وليس كذلك فان
احدهما حال في القوة العاقلة والاخر محل لها اجاب الشارح اولا بما مر وهو
ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا
بان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن
العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة
لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب
بالحقيقة تفصيل لما مر قوله (فان قيل الفرق بين الصورتين باق
لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا) لقائل ان يقول هذا الفرق
ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها
يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال ويمكن
ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة لعقلية مقارنة
لاحد المقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو
المقارن الاخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان
الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها علي
ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران
ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت
مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ومحلها
فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي
مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان
في محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء
لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

في اول الفصل يانه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكيات الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين)
اقول لا يخفى عليك ان اختلاف المحل والموضوع لا يلزم من مجرد المتغايرة بين الامرين بل انما يلزم من التقابل
بين الامرين فلا يشع التفرع المذكور في الشرح بقوله فان ههنا الامرين مختلفين ولم يرد لزوم هذا الايراد

اللازم على جعل الفاعل للتفريع عدل صاحب المحاكات فن الظاهر وخلوها على مجرد التعقيب وأشار إليه بلفظ الثاني وصرح عليه بأن لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان دليلا مذكورا (قال المحاكات ورعا يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد) ٤٣٢ ﴿ اقول فيه بحث اذ سياتي

في جواب السؤال الذي بذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير الذي هو المادة لازوال وجوده في نفسه (قال المحاكات وفيه نظر لانا لنسلم ان الثاني الخ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيجي في جواب السؤال الذي يذكره بنا في هذا وهو كون محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كحدوث الوجود مسبق بالامكان والمراد بالامكان الامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفسه ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته وحينئذ يندفع جميع ما ذكره في الكلام في ثبوت هذا الامكان قائما (قال المحاكات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منعه) اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع بهذا لان السؤال المذكور اراد على الدليل الذي سبق من الشارح

مماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع مماثلتين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة والمحال هذا لاذك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الوجود في المألوم ملزوم الوجود في المألوم ولا يلزم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا اثنية فتقول نسبة العارض الى المحل مقارنة للحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالتين في محل الآخر فظهر التمايز قوله (والنفس مدركة للصنف الاول دائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا وهم جرا حتى يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا ازيدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا ازيدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثله في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بهما بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين مماثلتين في النفس وبهذا البيان يبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امرا ازيدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لاعن تصوراته والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بهما وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله (هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس) اقول بعد الفراع عن بيان بقاء النفس بعدموت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطاوع الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام وللهذا سمي الفصل بالتمكية قوله فاذا همس الامر من مخاضه ههنا شأن الاول

وأشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكات لانا نقول ان لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم إلا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا) اقول فيه نظر لأن القيام بالذات المعنوية في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بشئ اصلا كيف والممكن لا بد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لا معنى للنفس الا جوهر مجرد من المادة ذاتا مقترن اليها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسم الجوهر الى اقسامه ولم يوجد حيث تد في تعريفه عدم قياسه بالمحل ٤٣٣

ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكات فلواقضى قبول الفساد والتركيب لا متع فسادها) اقول قد على الشارح مؤاخذة تقريره ان الاصل في المشهور بمعنى البسيط على ما يشعر به قول الشيخ ههنا فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالركب الخ ولم يقل بل كالركب او الحال فالحق ان يحمل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لمتن الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور والا عراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لا وجه لورود النقض اصلا نعم تقرير الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح (قال المحاكات واما انه متحرك فتهركها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدوث صورة اخرى سهو اللهم الا ان يقال عند زوال الصورة وحدوث زوال كيفية وتحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف (قال المحاكات ولما قل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها) اقول لا يقال الكلام على فرض زوال صورة وفسادها فاذا كانت مقيمة بمحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نشته لانا نقول عند زوال الصورة وحدوث صورة اخرى بدلها وقام الهيولى المجردة باحدى صورة من هذه الصور كما في الصور الجسمية والهيولى

ان قوة الفساد معارة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اثنان في ان قوة الفساد وفعلية البقاء امرين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضاها لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة فساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقى لوقبل الفساد لان والقابل يجمع مع لمقبل فلزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان اباي في لا يبق مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لوقبل الفساد لا يجمع معه فان معنى قول الشيء عدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه يعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل عدم الخرج كان عدم الخارجى قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم قوله (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا خيرا حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا ومركبا لا يميل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لا يقل ان اثبات بالدلائل السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مقارقي لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والاخر محالا كالهوى واباما كان يوجد بسيطا غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض اننا لا نسلم انه اذا وجد بسيطا غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في السبب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

اقول لو ثبت ان محل قوة ٥٥ - الفساد لا يكون الا جسميا او حسيا لكان في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدعوى ولا حاجة الى الترددات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها والصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشيرنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اى لا يحمله وقد ثبت في النمط الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل طافل وظاهره ان العقل لان كالاته موقوفة على البدن

فيكون نفسا وقد فرض جزئتها هذا خلف ولا حاجة الى ابطال ان تقوم وجوده بالحال لايات كونه نفسا لان القيام بالذات اللازم من كون المجرى عاقلا عدم قيامه بالحال لعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن بالهـ فامل (قال المحاكات انما هو الى قدم النفس لاجل ٤٣٤) انهم مافرقوا بين امكان

الحدوث وامكان العدم الخ) اقول
هذا الكلام يدل على ان اندفاع
دليلهم والجواب عنه على ما يذكر على
الفرق بين امكان الحدوث وامكان
الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي
المادة وامكان الفساد لا يستدعيها
وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل
المذكور على عدم فساد النفس
على ما مر على ان امكان الفساد كما يمكن
الحدوث يستدعي المادة بل الجواب
المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز
ان يكون محل امكان فسادها على
ما ذكره الشارح مشروحا واما انه على
تقدير حدوث النفس يكون النفس
ذات مادة فجوابه انه لا محذور في
كون النفس ذات مادة غير قائمة بها
لا حاجه فيها بل لها علاقة معها
علاقة التدبير والتصرف فثبت قولهم
فعدم النفس على ما قررنا توهمهم ان
امكان الحدوث لا بد ان يقوم بما هو
مادة الحادث كما ان امكان الفساد
كذلك ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها
امكان فسادها كذلك لا يجوز ان يكون
انها مادة يقوم بها امكان حدوثها
والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم
وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل
امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار
كانت متبناها اجنبيا عنها لكن
لم لا يصح ان يكون محل امكان الحدوث
على ما قرره الشارح (قال المحاكات

بالبدن فهو النفس وقد كان جزءاً للنفس هذا خلاف لا نقول لأنفسـ
انه يلزم من كونه بسيطاً غير حال ان يكون قائماً بذاته لم لا يجزأ ان يكون
الهيولى لا تقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفساً واما سؤال
الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيراً من الاعراض
والصورة بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع
فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها
وذلك لا يفي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها
لا يجوز ان يكون خارجاً لان الخارج امام بان او ملاقي والاول باطل
ولاملاقي لها اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلاً
في النفس فيلزم التركيب فان قلت او كانت الهيولى محل قوة الفساد
كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد
نفسها بل ان يفسد فيها شيء فان الهيولى من شأنها ان يفسد فيها
الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة ويبقى قوله (اي اذ ثبت
ان النفس اما اصل او ذات اصل) لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول
النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اي
مركبة من بسائط لا يكون كلها حالاً حتى يتحقق منه بسيط غير حال غير
ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفاسد ومدار اعتراض الامام على هذا
الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل فانهم على
تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائماً بذاته عافاً لذاته فيكون
كل منها نفساً فيلزم ان يكون النفس الواحدة فيه سبعة وعشرة محال
فلهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل وانها محالان للهيولى الجسم
وصورته لانهم اجزأ النفس مجردان وان الب في المحل لا الحال فحينئذ لا يلزم
من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما حوله
وحيث لا يجوز ان لا يكون كما انها الذاتية باقية فقد تم الاعتراض بدونه
ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زائدها لنا كيد بطلان كلام لقوم في هذا
الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة
لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام
ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه الجواز ان يكون اتصاف النفس
بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحال فاذا اتيت انتفت ثم ان الشارح

على ما قرره الشارح (قال المحاكمات) أقول فان قلت لو سلم احتياجها في زمان **راعى** وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن) كوث النفس ماقلة لذا نها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى البقاء الى البدن في تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كوث النفس ماقلة لذا نها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى الصورة العقولة يرسم فيها الا في **واما** ان وجودها مشروط بامر ذي مادة وكذا بقاؤها ومن هذه الجهة

يتوقف تعقلها عليها ايضا فمما لا يل على نفيه قلت قد مر ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها
وتعقلاتها فلا بد من القول بالف في بين - لة الحدوث وعلة البقاء على ما ذكره فتأمل (قال المحاكات فهذا كما ترى
خطاء في خطأ الخ) ٤٣٥ * اقول هذه اللفظة يقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير

اذلا شبهة في ان التصيير نصب الاسمين
الواقعين في خبره وكان معنى قوله
صير الله زيدا عالما في قوة قولهم
جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه
بمعنى الجعل المتعدى الى المفعولين
او يقال ان اصله صاير زيد عالما
فبضعيف العين صار متعديا فالمنصوب
الثاني كان خبره والمنصوب الاول
كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن
الراوندي * كم عاقل عاقل اعيت
مذاهبه * وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
* هذا الذي ترك الاوهام حائرة * وصير
العالم الحرير زنديقا * فالصير ههنا
اسم مفعول استدال مفعوله الذي كان
اسمه وهو الصائر وايام خبره او مفعوله
الثاني وهو المصير اليه والمصير في هذا
المقام اذا وقع صفة الاول كما في قوله
فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا
ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع
صفة للثاني كما في قول الشيخ ان كان
المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا
بحال المتعلق اذ يصدق على الثاني
انه مما يصير الاول اياه والعبارة
التي تدل عبارة الشيخ عليها من هذا
القبيل فان الصاير الذي هو الاول
وقع صفة للثاني وبعدهما فررنا ظهر
انعكاس تشبيهه على الشارح والشيخ
ويظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت
المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة
في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه

راعى ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لامها سند
لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة
لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير
حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحال فالجزء الذي هو المحل اما
ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما
على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما
بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على
البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء لا آخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد
وبغيره فيكون النفس باقية لبقية جزئيه جمة ثم انه بين ذلك بقوله لان
الغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال
صفة وحدوث اخرى وقدر ان الحدوث او العدم الطاري يحتاج
الى مادة لا بد لها من صورة فلا بد في التغير من الجسم واما انه
متحرك فلحركاتها في الكيف لانه كالمشكك في كيفية ثم باخرى هذا مما سمعته
واقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها
ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جمعية بل هو اول المسئلة وايضا
الحركة غير لازمة فالحدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة
في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه
في موضوع الطبيعى الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق يتمتع
ان يقارر المفارق لانا نقول اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز
ان ينعدم عنه قوله (ثم قال الفساد والحدوث ماى كما احتاج امكان
الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث
النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه
انا لانسلم ان النفس اوقابت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد
ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد
داخل في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو
البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان
حدوث النفس او فسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له
ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده منه

فاستقم كما امرت (قال المحاكات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام
منه يدل على ان العلم المتعلق بالوجود الخارجى منحصر في الفعلى والانفعال وليس كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه
احد لكونه لم يره ولم يسمعه والجمال انه لم يوجد منه فلا شك في انه يصح ان يكون هذا العمل فهو ليس بفعل ولا انفعال

فان قلت بل هو فعلي بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت بعد الاضمار عن عدم ملائحته للكلام الشارح
حيث قال علاقره لم يسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلي متعلق بمهية هذا العلم وليس به فعلي والانفعال
بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها افترض انه ادراك هذا العمل من غير ﴿ ٤٣٦ ﴾ اخذه من غيره ولم يعمل

به فهذا العلم ليس بفعل ولا انفعالي
سواء فرض ان من سبقه عمل بمشله
اولا ثم لا يتحقق عليك ان علم العقول
الجميع يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها
من الامور المستندة اليها لا مطلقا
وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا
في ان بعض علومهم وعلومنا فعلي
وبعضها انفعالي الا ان القلي منهم
اكثر من الانفعالي وفيها بالعكس فتأمل
(قال المحاكات وغير عبارة الايجاب
الى الاقتضا) اقول لا يتحقق ان عبارة
الايجاب والاقتضاء متساويان
في ان ظاهرها العلوية ولا يصح
في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن
تأويلها بمعنى الاستلزام فتغير العبارة
ليس لذلك (قال المحاكات لكن
لولا يمنع كون الله تعالى عالما بذاته
مبنى جميع الوجوه) اقول كونه تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه وكذا
بالعقول المتعارفة كذلك يمكن اثباته
بما مر ان كل مجرد يمكن ان يكون
معقولا وذلك لان صفات المبدأ
ووجوه اعتباراته وكذلك صفات العقول
واعتباراتها امور مجردة عن المادة
فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت
ان ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل
فيلزم شعول علمه بها هذا على تقدير
تسليم ان مراد الشارح من العلم
الناتج بالعللة التامة العلم بذات العللة
بخصوصها اذ لا شك ان بمجرد العلم

والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس
او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو
في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لمزادات
استعداداتها وتصاصدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية
فان استعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة
وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة
المخصوصة اذا استند لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث
النفس لان النفس من مبادئ تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا
لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن
مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لان حيث انه موجود مجرد
بل من حيث انه عللة لتلك الصورة النوعية ومربطة بالبدن ارتباطا
تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة
النفس لا فاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك
الصورة فاما كحدوث النفس قائم بالبدن لانه من جهة بل من جهة
انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها
لان قوة فسادها قائمة بالبدن كافي لاعتراض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يحتاج ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به
لانتهائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن
للاصورة النوعية موجبا لاستعداد بحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون
استعدادا لبدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداد لانعدام النفس
اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول
جميع علمه لان الشيء لا يحصل الابدان علة بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي
لانعدام النفس لجواز ان يكون لاشئ شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة
لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة
فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستندة لانتهاء الصورة محلا
لامكان فساد النفس فتقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس
جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباشرة فلا يجوز ان يكون
البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساد بخلاف جهة وجود

﴿ الصورة ﴾

بالتار بعنوان انها عنصر لا يلزم العلم باكتارها من الاضمار والاحراق فقيد التام في العلم
بالعللة التامة لازم كإفعاله الشارح لا يكفي بيراد قيد التام في وصف العللة كما فعله صاحب المحاكات ثم نقول
بناء على ان العلم اذا تعلق بذات العللة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بما هو وصف لازم لها

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فيستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لا بد في تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلته ما قل هذا لم يستلزم العلم بخصوصية المعلوم العلم بخصوصية العلة ﴿ ٤٣٧ ﴾ وما هيته وليس مراده بكون العلم بالعلّة لا يتم الا اذا علم كونها

مستلزمة ان هذا العلم داخل في العلم التام بالعلّة على ما توضحه العبارة بل ان هذا العلم من روافده فكأنه من تنمته فان اطلاق التتمته على الرديف والمتابع متعارف والتفصيل انه لو كان العلّة باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلّة بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارج جى فالعلم بماهية العلّة من حيث انها موجودة في الخارج مستلزمة للعلم بماهية المعلول في الخارج وكذا في الذهن (قال المحاكات والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل) اقول ليس كذلك اما اولاً فلبعد المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح واما ثانياً فلانه على هذا توجيه كان ينبغي ان يقول الشيخ ولما بعد ها ومع ذلك فعمل هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملاً في الكلام غير مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لجديت كون العقول عالمة بذواتها لکن جعله من ذواتها لا من ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقاً للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك الضمير ثم الباعث له على ذلك الائمة الى ما قرره من ان العقول شرايط والات وليست عللاً حقيقية

الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وصلوا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدّها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والالتوقف وجود النفس على المادة فلا تنقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والالكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهي مستعدة للاذراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا ينحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لاقى البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله (فليفرض الجوهر العاقل) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حاله فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالاً من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الخ فهو نقي لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئاً انحلت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقرراً لمذهبهم لا لبان

هي ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقّق ان العلم التام ما يكون من جانب العلة فإراد ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فإشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتهم به على ان المفيض يتجصر في ذاته تعالى اذ لا مفيض ولا جواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالعقل احرى فاستقم

كما امرت (قال المحاكات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكات آنفا ﴿ ٤٣٨ ﴾ في توجيه كلام

الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على اليجاد حيث قال والعلم مقدم على اليجاد فبالمعلول الاول اولا لم يوجد وهل هذا الاتناقض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم على اليجاد وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على اليجاد بل اليجاد كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فان التزام ذلك به على انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول بقى الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد المعلول الاول والعلم السابق على اليجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلومات مرتبة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر عملية الواجب عملية قريبة في المعلول الاول ازم في الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكات ولا يحتاج في ادراك

ما يختاره قوله (وقالوا واتصناها بالعقل الفعال) هو ان يصير النفس العقل الفعال لان النفس انما طقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المجالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال اوبه من حيث هو والاول يستلزم تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منهما بالعقل الفعال كما لم يمتنع اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالتقصو منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرغوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسادا قوله (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقال الشيء الى ما يترك منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو غير معقول هذا يحصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لاصار اسم مفعول وهو المصير ونصبه اياه والفعل الباقي ليس بمتعد ولا يقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيريا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب زيد فهذا كما ترى خطأ في خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعلوم ثابتا ومصير اياه واطن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صار اياه فطغى فيه فلم يناسخ قوله (وتقريره ان ههنا امرين) لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحد شيئين فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئين وما بعده وهو شيء واحد فالامر ان

تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لا يجدي المناقشة بان الصور انما تستفيض من واهب الصور لامسا وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات وما يلزمها انما يدركها بصور عقلية مقابلة بعينها والباصل ان علمنا بها علم حصول لا علم حضوري (قال المحاكات كانت جميع صور الموجودات

الكلية والجزئية على ما عليه الخ) اقول اثبت اولاً الواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصول الذي كان بارتسام الصورة من المعلول لان انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل ﴿ ٤٣٩ ﴾ اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

مخصص بالموجودات حين وجوداتها ولا يتعلق بالمعدومات التي لم يتحقق اصلاً ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها ثم اثبت علماً آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرتسم فيها كمرآة يرتسم فيها صور كثيرة يحضره احدنا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان محضور عينه وهذا الحصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولي ان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكنه لا في العاقل بل فيما يحضر عنده فعلمه بتلك الصور وان كان حضورياً كعلمنا بالصور الحالية فينا لكن علمه في بذرات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة صورها فينا ولا فرق الا بان تلك الصور فينا مرتسمة في انفسنا وفي شأنه تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه استعمل لان العلم بالمعدومات وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق لا يجري ايضا اطراق الذي اختاره الشيخ واصل الشيخ لهذا لم يذهب الى العلم الحضورى في ذاته تعالى حتى يحيط علمه بالموجود والمعدوم (قال المحاكمات

ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والاخر معدوماً فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بافرض ثانياً ومصيراً اياه فان قلت المفروض ان الاول صائر ثانياً لا مصيراً اياه فكيف يبطل كونه مصيراً اياه امكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا وكل منهما صائر ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه صائر ثانياً مصيراً اياه ويرد على هذا التوجيه بعدم ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فلس يخاو هذا الكلام عن اختلال كاذب كره الامام قوله (الصورة العقلية) قد يجوز بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى وهو الانفعال والامر الخارجى مستفاد منه وهو العقلى اولاً وهذا ولا ذاك كالعالم بالمتعاطات فقوله ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه دلي الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصله من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتجاجة الى الغير في الصفات الحقيقية قوله (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته حله بجميع الموجودات والعلم بالعلم يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللازم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضاً كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهى اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول بل في العرض لان كل واحد من الحوادث لا مكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته حله للجميع الاشياء والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلم من حيث ذاتها مخصوصة بوجب

فهذا الكلام من الشارح ينساقض ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب) اقول هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وقد يتحقق

فما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بفجردها عن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرد وحيد لا يبقى الا الماهية الوعية الكلية وهذا كما انه منافي لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لان هذه الجزئيات ٤٤٠ من حيث خصوصياتها

الشخصية تن علمه تعالى عن ذلك فان قلت الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الاعراض والخصوصيات فلم يفوت عن علمه شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المفروضة ومن قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي لا بعينه شخصية فلا بد من الانتهاء الى جزئي حقيقي لم يندرج تحت ماهية كلية ولا شك ان ذلك الجزئي في الماديات مادي فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب تعالى بالعلم الارتسامي ولهذا قال الشارح انما يصير بتلك الطبيعة لا يدركها العقل ولا يتأ ولها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة لو ما يجري الحسية اليها مجرى الحس والتخيل والتوهم نعم لو قيل في تعقل الجزئي لاحاجة الى حذف العوارض التابعة للمادة والشخص لا يستل على امر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالشخص والفرق بين زيد والانسان مثلا بل ان الاول ادرك بالادراك الاحساسى والثاني ادرك بالادراك التعقلى وان الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك لا بدخول امر يسمى تشخصا كان جزءا عقليا بشخص منبه الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع

العلم بالمعلول وهو منوع ولا دلالة عليه وان اراد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الاجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من اراد المنع في غيره مع ان تلك المساعدة مستعملة عند القوم في سائر المواد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة موجب للعلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب للعلم به هذه المقدمة ضرورية ولا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده من علم جميع علل عدم شيء علة عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لم يمتنع من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعاً وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركة قوله (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول) اما اولاً فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلى واما ثانياً فلان الاول لما كان منقطع العاليق عن المادة لا تشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراف الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراف الاول واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضمائر في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعده الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل اى ادراك العقل لما بعده العقل وهو معلول لاه من ذاته بخلاف ادراكه

ولا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا يخالف الاول لراى الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلى لا يتعلق بالماديات الجزئية الا بحذف الواحق وكذا هذا اى كون الواجب عالما باعتبارات الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير النهى ذكره الشارح من ان علمه

تعالى بمعلولاته علم حضورى اذ حيث لا يلزم انقسام المادى في المجرى ولا يلزم التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم وليس صفته للمالم ثم يحصل للعالم من جهة وصف اضافى اعتبارى وهو كونه مبدء الثلاث الاشياء ومنكشف اعليه ﴿ ٤١ ﴾ هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقى للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل

تعاقب العلم من الواجب تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة الى الوجه الجزئى ولا يلزم محذور اصلا وكذا اقول على ان يكون صور جميع الجزئيات المادية من تسمية في بعض القوى كالغنى المنطبعة الفلكية الى الوجه الجزئى وتلك القوى مع تلك الصور حاضرة عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا يمكن له ادراك الجزئيات المادية والمغرة من غير لزوم كونه تعالى محل انقسام الصور المادية من غير لزوم لتغير في صفاته الحقيقية لان هذه لصور صفات تلك القوى المادية والتغير فيها جائز كذا بذنى تحقيق لمقام (قال المحاكات والحق امر يحى الذى لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث ذلا يهتد من الالهام اطلاق العلم بالوجه الجزئى على العلم باشئ من حيث انه متعلق بزمار مخصوص من حيث انه حال او ماض او مستقبلى واوقف المظهر عن ذلك فبذلك هاهنا آتفان الشرح مما قار بانقسام الصور من المعلوم فى الواجب وانقسام الصور للمادية الشخصية وان كانت محررة عن خصوصية الحلية والاستقبالية الماضوية في المجرى بحال عند الشرح وسأونحنه في اذ طهران بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لانقسام صورها في المجرى لا يقل نعم لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته تعالى

للاول فانه ليس من ذاته بل باشرافى الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل من اتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لما من ان علمه بذاته علمه بغيره ثم علم العقول بعلمها ومعلولاتها لكن علمها بعلمها ليس لها من ذواتها بل من قبل علمها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلم والفرق ان العلم لذاتهها الخصوصية موجبة للمعلول المخصوص ففى علمت العلم بذاتهها لمخصوصة علم ذلك المعلول واما للمعلول فاحتياجه الى العلم ليس لذاته المخصوصة بل لانكاه والامكان لا يوجب الى علمه لمخصوصة بل الى علمه ما لا لا تفكر كل معلول الى تلك العلم فلم لم يكن تعيين العلم من لوازم ذاته لم يلزم من علم بنفسه العلم بعلمه المعينة فالحقول عاتقة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلم فهى لا يعلم علمها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفس فاه حادث يحصل من قبض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو موضح بما ذكرنا وابت شرعى اذا فسد العلم بالتمام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلم كما ان العلم بالعلم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلول قوله (و قوله يكون الاول موصوفا بالصفات غير ضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والالزم ان يكون فاعلا قاطلا وقول بان المعلول الاول غير مبين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول او لا يتم بوجده فيكون صورة العقل الاول مستندة الى الله تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون معلولا ولا فهو مقارن لامبار له قوله (اقول العاقل زعم لشارح ان علوه الله تعالى غير معلولاته) ولما كان المطلب دقيقا يستعده ارباب التحصيل فى باى النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكذب ينظم قياس الشعر هناك لبعده المقام عن حد التخليل وكان قسم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع فى اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطافية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما لدليل الجدلى فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

لا مكن توجيهه بما ذكره ﴿ ٥٦ ﴾ صاحب المحاكات لكن الكلام فى انه كيف يرسم صور الجزئيات المادية فى المجرى الصريح فاما قول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة لزوم التغير فى صفته تعالى لم يلزم لعدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

فلا يلزم صدق تعمله تعالى له فان قيل بل تعمله لامن حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات المتغيرة فلا معنى لتوهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير في الجزئيات اشمل واظهر قالوا هكذا والا فالراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث **٤٤٢** التغير هذا فهناك التحقيق

في هذا المقام والتكلمان على التوفيق (قال الشارح فان العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار الخ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات مختلفة كالقدرة فالغير لا يقع الا في اضافات لا فيه نفسه (قال المحاكات لكن ظاهر كلام الامام التنص الخ) اقول يمكن الجواب عن هذا التنص بان الاضافات المنجزة ليست كمالات متدابها لاصواتها لا افتقارها في نفسها الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها وجودية ولهذا قال في بحث النفس التام ان الافتقار من جهة الصفة الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي في النفي التام واما الجواب الآخر للشارح ففيه بحث اذا لاضافات وان لم يكن موجودة عند الشارح لكن عند الحكماء الاضافات موجودة في الخارج على ما هو المشهور وحل الوجودي على غير هذا المعنى بعيد جدا فتأمل فلهذا الجواب لا يطابق اصولهم ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات بل بعضها في الجملة (قال المحاكات والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار) اقول لعل غرض الامام انهم وان قالوا في اللفظ انه تعالى فاعل مختار

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثاني مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معاوله واول هذا ولا ذلك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم لا يد مغاير للعلم بعمره بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته واتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الا فلا طونية او قائما بمطلو لانه يلزم ان يكون علم الله تعالى متأخرا عن معاولاته وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بمحصل صورة فانه لو كان بمحصل صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها واذالم يخرج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يخرج في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك قائم اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول بمشاركة من المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فبالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤاليين ربما يفتطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكنى في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بمحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قائلة لها واما حصلت الصورة عن المعقول الفعلية واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطاً للتعقل والالم يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لتغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول شيء للمجرد وحصول الشيء للفاعل اضغف في كونه حصولا لتغير من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفي الاول بطريق الاول والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشبهة واجبة وعدم المشبهة ممتمة فهذا يرجع ثم الى الايجاب وبالجملة اذا كانت المشبهة واجبة بلا اختيار فيها قطعاً للتسلسل وتمتد بتحقيقها وجب صدور الفعل لانه جره اخيراً للصيغة الثابتة وعند الحكماء امتنع تخلف المعلوم عن علته التامة فلا مجال لهذا السؤال

فإذا قيل لم فعل ذلك قيل لتعلق المشية به وإن قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس له اختيار في ذلك بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال وأما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة إذ في كل مرتبة ٤٤٣ من المراتب يمكن الترك فيتوجه أنه لما أمكن له الترك وكان أولى بالنسبة إلى كل

مطلوبات فلم اختار الفعل (قال المحاكات فينبه أن يقال الله تعالى كامل بالذات خبير بالذات فكيف يوجد منه الشر والتناقض) أقول للإمام أن يقول هذه المقدمة مقدمة خطابية غير مسموعة في المقام البرهاني فإن استدل عليها بأنه لا بد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله أن يمنع تحقق المناسبة من كمال الوجود فإن فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا إلى خبر ذلك بل الوجه في توجيه الاشكال ما صورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب إليه المليون وعلى كون أفعاله تعالى منصفة بالحسن العقلى على ما ذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شرفيه اصلا) أقول لا شك لأن الكلام في الشر بالعرض لان الكلام في الوجود وهو شر بالعرض وحيث نذكر نقول كما استند الحوادث مثل القمط والوباء وامثالهما إلى العقل الفعال كان القول شر بالعرض ومشتق على الشر في الجملة اللهم الا أن يقال المواد بالشهر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفضل القمط لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك من الشر على العقل بالعرض وقس عليه كمال (قال المحاكات ولا خفا في أن اندفاع الشبهة يتوقف على التغير جنعا)

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدأ الاول عالم بذاته وثبت أن ذاته صفة لمعلوله وثبت أن العلم بالعللة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات أن حصول العلوم نفس تعلقه فانه لما كان العلمان مقصدين يلزم أن يكون المعلولان مقصدين لا محالة وكما أن تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعقل يلزم أن يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته وأما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر علمها بماعداء معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالعدومات فإن هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالخاسر أن علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل العدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة أن الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز إلى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما أن يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم أن هذا الكلام لطيف دقيق جدا وأنه وإن فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال قوله (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه أن الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار أن من حيث هي طبائع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحقيقة الاولى لا تغير بخلافها بالحقيقة الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث هي مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم أن العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحقيقة فلو كانت مغيرة من تلك الحقيقة يلزم تغير علم الله تعالى وأنه محال فهذا الكلام من الشارح شافض ما صرح به القوم بل ما صرح به في تحقيق

أقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ علم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الافرعال منصفة بالحسن والعقيلين وتقريره كما يدل عليه عبارته أن الشيخ ليس يفرضه أن ههنا سؤالا متوجها وكان في صدد بيان جوابه بل أن الفلاسفة لما بحثوا عن أفعاله تعالى ووجدوا في أفعاله

ما يكون شرا في الجملة بصحوا من كيفية صدور الشرعة تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوه بما هو خير بالذات محط الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطايا وهوانه كيف يتصور و بعقل صدور الشر من الخبر بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر واثره يقتضيه كنهها خبرات ولا يخفى ﴿ ٢٤٤ ﴾ ان شئنا من التقريرين

لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره لاما مفضلان توقفه على منع المتقدمين جميعا (قال المحاكات واما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من الجهل والارذيلة فليس ينطبق على المتن) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن لذكر الشارح هذا بعد الجهل اشارة الى ان الجهل الكلي انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة التساوية من جهة الرذائل فهذا كما تفسر للجهل عاملا ولا تختص (قال المحاكات اجابوا بار الله تعالى بكاعلم وحوود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوب فعله تعالى بمعصية فريد لانه سيجب لان زيدا يعصى لانه قد علم الله تعالى معصيته ومن المعلوم ان وحوو الشيء المقارن اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطراريا بحيث يفج العقل التكليف به والالزام ان لا يحسن التكليف والالما استنفع البتة ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومن المعلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوي في ادلي من قال بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة لنفسه بانه انما لا تقرر ان اختلف عن الله التامة بحال سواء

علم لواجب وحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلوم من العلة التامة ليس بزمانى اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل عالم يعقل اسباب وجوده واسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان لوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده وبغلب ذلك الظن بحسب عر فان كثرة الاسباب مثاله ان وجد ان الكثر زيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ماعلى رأس الكثر من الخشبة وغيرها يتكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكثر فقد علمنا وجوب وجدان الكثر بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال النجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا يمكن ان يعلم الله تعالى لانه مزه عن التردد والشك قاله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الخبيثة يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدا الدهر ومثاله ان النجم اذا علم انه القمر متحرك في كل يوم كذلك الشمس متحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

كان دلة موحدة او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لوجاز تخلف الفعل وجاز وجوده فرضا ثابت ﴿ ٢٤٥ ﴾

وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فليزج ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل بل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن مافرضنا جميع الموقوف عليه هذا بخلاف واذا ثبت هذا

فَقَوْلُ الْإِغْفَالِ الصَّادِقِ دَرَّةٌ تَحْتَ الْعَبْدِ تَظَاهِرُ أَنَّ كَانَ قَاعَهُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا يَحْسُنُ الْعَقْلُ وَالْعَذَابُ فِي شَأْنِ الْعَبَادِ وَإِنْ كَانَ قَاعَهُ الْعَبْدُ فَانْ كَانَ لَا بِالْإِخْتِيَارِ فَكَذَلِكَ فَتَقُولُ قِيلَ لِأَرَادَتِهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِذَلِكَ التَّعَقُّلِ الَّذِي هُوَ الْجُزْءُ الْآخِرُ لِلْعِلَّةِ الثَّامَةِ لَمْ يَجِبْ ﴿ ٤٩٥ ﴾ الْعَقْلُ وَيُعَدُّهَا يَجِبُ فَإِنْ كَانَ صَدُورُهَا عَنْ اللَّهِ تَعَالَى فَيَتَوَجَّهُ السُّؤَالُ إِلَى

الْمَذْكُورِ إِذَا مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَلِكَ الْجُزْءُ مِنَ الْعِلَّةِ لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَوُقُوعُهُ لَيْسَ بِفِعْلِ الْعَبْدِ وَإِنْ كَانَ صَدُورُهَا عَنْ الْعَبْدِ فَانْ كَانَ بِالْإِخْتِيَارِ فَلَا يَدُ لَصَدُورِ الْإِرَادَةِ مِنْ إِرَادَةِ الْآخَرِيِّ وَيُنْقَلُ الْكَلَامُ إِلَيْهَا حَتَّى يَتَسَلَّلَ وَالْقَوْلُ بِأَنَّهَا إِصْطِبَارِيَّةٌ مُحَضَّةٌ يَنْقَطِعُ التَّسَلُّلُ فِيهَا بِانْقِطَاعِ الْإِشْتِبَارِ خِلَافَ الْبِدْيَةِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْأَقَائِلِ وَابْتِغَاءً إِذَا رَجَعْنَا أَنْفُسَنَا لَمْ نَجِدْ إِرَادَةَ أُخْرَى فَيُنَاسِ تَعَلَّقَتْ بِتِلْكَ الْإِرَادَةِ وَإِنْ كَانَ لَا بِالْإِخْتِيَارِ فَيَتَوَجَّهُ السُّؤَالُ الْمَذْكُورُ إِذَا بَقِيَ عِنْدَ الْعَقْلِ عَقَابُ أَحَدٍ بِفِعْلٍ يَصْدُرُ عَنْهُ بِسَبَبِ أَمْرٍ صَدَرَ عَنْهُ بِلا إِخْتِيَارٍ وَبَعْدَ صَدُورِهِ عَنْهُ بِلا إِخْتِيَارٍ وَجِبَ صَدُورُ ذَلِكَ الْفِعْلِ عَنْهُ كَمَا إِذَا سَقَطَ شَخْصٌ مِنْ عَلْوِ جَبَلٍ إِلَى رَأْسِ شَخْصٍ فَكُسِرَ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ هَذَا الْأَشْكَالُ بِالتَّحْقِيرِ الَّذِي ذُكِرْنَا قَوِيٌّ جِدًّا لِابْتِدَافِ بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْمَقَالَةِ وَالشَّرْحِ وَالْمَحَاطَاتِ ثُمَّ أَقُولُ هَذَا الْأَشْكَالُ وَارْتِدَافِ عَلَى الْمَعْتَرِجَةِ دُونَ الْأَشَاعِرَةِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا قَاعَهُ الْعَبْدِ وَالْحَسَنُ وَالتَّحْقِيقُ الْعَقْلِيُّ بِلِ الْحَسَنِ مَا يَحْسُنُهُ اللَّهُ تَعَالَى أَمَا يَقُولُ أَوْ يَفْعَلُ وَكَذَا الْقَوْلُ مَا يَقْبَحُهُ وَلَا كَانَ هُوَ لَا نَفْوَاً الْقَوْلُ الْحَسَنُ وَالتَّحْقِيقُ الْعَقْلِيُّ لَمْ يَتَوَجَّهْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي لَهُ تَعَالَى عَذَابُهُمْ وَعَقَابُهُمْ فَقُلْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ إِخْتِيَارٌ فِيهِ بِالْمَعْنَى الَّذِي صَدَرَهُمْ وَلَا يَرُدُّ عَلَى الْحُكْمِ الْثَّانِي لِإِخْتِيَارِهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْفِعْلِ وَالتَّوَكُّلِ إِذَا عَلِيٌّ تَقْدِيرُ الْقَوْلِ يَتَحَقَّقُ الْإِخْتِيَارُ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ الْإِذْنِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحُكْمَاءُ كَانَ الْحَقِّقُ فِي الْعَبْدِ هُوَ الْإِخْتِيَارُ الْمَشُوبُ بِالْإِجْبَابِ

ثَابِتٌ لَهُ سَالِ الْمَقَارِنَةِ وَقَبْلُهَا وَبَعْدُهَا وَأَمَا إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْيَوْمَ يَحْصُلُ الْمَقَارِنَةُ فَذَا مَضَى الْيَوْمَ فَانْ عَلِمَ بِذَلِكَ كَانَ جَهْلًا وَلَا يَلِزَمُ التَّغْيِيرَ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْوُجُودَاتِ مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْآبِدِ مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى كُلِّ فِي وَقْتِهِ لَيْسَ فِي عِلْمِهِ كَانَ وَكَأَنَّ وَيَكُونُ بَلْ هِيَ حَاضِرَةٌ عِنْدَهُ فِي أَوَاقَاتِهَا أَزَلًا وَابْدَاً وَأَمَا كَانَ وَكَأَنَّ وَيَكُونُ فَهِيَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى عِلُومِ الْمُمَكِّنَاتِ مَكْذُوبًا بِذَنْبِي أَنْ يَحَقِّقَ هَذَا الْمَقَامَ وَيَحْتَرِجُ مَا تَسْرِعُ إِلَيْهِ الْإِوهَامُ قَوْلُهُ (أَيُّ مَنْسُوبَةٍ إِلَى مَبْدَأٍ طَبِيعَتُهُ التَّوَحُّدُ مَوْجُودَةٌ فِي شَخْصِهِ) يَعْنِي كَمَا إِذَا اخْتُِزَتِ الْجُزْئِيَّاتُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا طَبَائِعٌ كَذَلِكَ اخْتُِزَتِ الْأَسْبَابُ مِنْ حَيْثُ هِيَ طَبَائِعٌ فَالْعِلْمُ بِالْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا طَبَائِعٌ يَجِبُ بِأَسْبَابٍ مَا خُوِذَتْ كَذَلِكَ لَا يَتَغَيَّرُ وَقَوْلُهُ وَأَمَّا نَسْبُهَا إِلَى مَبْدَأٍ كَذَلِكَ أَيُّ الْمَقَالِ مَنْسُوبَةٌ وَلَمْ يَقُلْ مَعْلُومَةٌ لِمَبْدَأٍ نَوْعِهِ فِي شَخْصِهِ لِأَنَّ الْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ جُزْئِيَّةٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدِلَّ إِلَى الطَّبِيعَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَلْ إِلَى عِلَّةٍ جُزْئِيَّةٍ وَأَقُولُ لَوْ كَانَ الْكَلَامُ فِي الْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا طَبَائِعٌ فَانْ الْجَائِزُ اسْتِنَادُهَا إِلَى الطَّبَائِعِ فَالْعِلْمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ جُزْئِيَّةٌ وَالْوُجُودُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ بِالْأَسْبَابِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْنِيَّةِ غَيْرَ لَازِمٍ فِي الْعِلْمِ بِالْمُسَبِّبَاتِ الْجُزْئِيَّةِ بَلْ الْعِلْمُ بِالْأَسْبَابِ الْمَطْلُوعَةِ كَافٍ فِيهِ كَمَا أَنَّ الْعِلْمَ بِالْكَسُوفِ الْجُزْئِيَّ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ الْقَمَرِ فِي عَقْدَةٍ مَعْنِيَّةٍ فِي وَقْتٍ مَعْنِيٍّ وَكَوْنِ الْقَمَرِ فِي تِلْكَ الْمَقْعَدَةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَمْرٌ كَلِّيٌّ وَإِنْ انْحَصَرَ نَوْعُهُ فِي شَخْصِهِ قَوْلُهُ (هَذَا الْفَصْلُ يَشْتَمِلُ عَلَى قِسْمَةِ الصِّفَاتِ) الصِّفَةُ أَمَا إِضَافَةُ مُحَضَّةٍ كَالْأَبْوَةِ وَالْبَنُوَّةِ وَأَمَا حَقِيقَةُ الْحَقِيقَةِ أَمَا حَقِيقَةُ مُحَضَّةٍ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَأَمَا حَقِيقَةُ ذَاتٍ إِضَافَةٌ وَهِيَ أَمَا أَنْ يَتَغَيَّرَ بِتَغْيِيرِ الْإِضَافَةِ كَالْعِلْمِ فَانْ مُحَضَّةٌ حَقِيقَةٌ تَوْجِبُ تَغْيِيرَ إِضَافَاتِهِ لغيره أَوْ لَا يَتَغَيَّرُ كَالْقُدْرَةِ عَلَى مَا ذَكَرَ وَتَقَرَّرَ اصْتِرَاضُ الْأَمَامِ عَلَى مَا فَهَمَهُ الشَّارِحُ أَنَّ الْإِضَافَاتِ الَّتِي لِلْقُدْرَةِ أَحْوَالُ لِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَذَا جَازَ تَغْيِيرُهَا فَلَمْ يَجُوزْ تَغْيِيرُ جَمِيعِ أَحْوَالِ ذَاتِهِ تَعَالَى حَتَّى صِفَاتِهِ الْحَقِيقَةِ وَتَحْرِيرُ جَوَابِهِ أَنَا لَأَنْسَلِمَ أَنَّ الْإِضَافَاتِ أَحْوَالُ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ بَلْ بِالْمَرَضِ فَإِنَّ الْعَارِضَ لِذَاتِهِ هَذَا الْأَمْرُ الْكَلِّيُّ الَّذِي لَا يَتَغَيَّرُ وَأَمَا الْجُزْئِيَّاتِ فَدَاخِلَةٌ نَحْتُ ذَلِكَ الْأَمْرَ الْكَلِّيَّ وَتَابِعَةٌ لَهُ سَلَّمَ لَكِنِ الْإِضَافَاتِ لَأَوْجُودِ لَهَا فِي الْأَعْيَانِ وَتَغْيِيرُ الْإِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لَا يَطْرُقُ وَاتَّ خَيْرُ مَنْ الْجَوَابِ الْأَوَّلِ أَنَّ مَا يَتَوَجَّهُ لِذَلِكَ التَّحْقِيقِ بِإِضَافَاتِ

قَرَرْنَا لِأَنَّ هَذَا رَاجِعٌ إِلَى أَنَّ هَذَا قَبِيحٌ عِنْدَ الْعَمَلِ وَقَدْ عَرَفْتَ بِطَلَانِهِ عَنْدهُمْ بَلْ مَا يَقُولُهُ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ عَيْنُ الْحَسَنِ عَنْدهُمْ وَلَا يَرُدُّ عَلَى الْحُكْمِ الْثَّانِي لِإِخْتِيَارِهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْفِعْلِ وَالتَّوَكُّلِ إِذَا عَلِيٌّ تَقْدِيرُ الْقَوْلِ يَتَحَقَّقُ الْإِخْتِيَارُ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ الْإِذْنِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحُكْمَاءُ كَانَ الْحَقِّقُ فِي الْعَبْدِ هُوَ الْإِخْتِيَارُ الْمَشُوبُ بِالْإِجْبَابِ

ولا يخفى ان ما ذكرنا في البذر جار في العصية شأنه تعالى فعندهم المتحقق في شأنه تعالى ايضا هو الاختيار المشوب بالايجاب فاذا قال العبد صدور العصية هي بغير اختيار صرف فلم يوافقني فيه تعالى ان يقول صدور العقاب والامذاب مني ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذي ﴿ ٤٤٦ ﴾ يدل عليه الاصول

القدرة لكن ظهر كلام الامام انتقض الاختصاصات لمحضة كقبليته الله تعالى ومعينه وبعديته بالقياس الى حاش ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجار تغيرها ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وحينئذ تبين الجواب الثاني لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرربها في ذاته عندهم فلولم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لاننا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات واتم بحال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله (واعلم ان هذه السباقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم الجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس اليها لا بالنسبة الى الواجب عن اسمه قوله (واقول في تقريره لما كان صور جميع العقولات) قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي واما لم يقل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور مباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والاجتمع المبادئ اولا يفيض اصلا فانه حط للمادة من درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حرركاتها فبعض صورها معدومة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمعا للوجود في الازل والشارح انما قسم هذه المقدمة لتعقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل بجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام

الحاصلة بانظر والاستدلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلمون وحينئذ يتمتع المختلف وكان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنى القاعدة المذكورة كما اختاره الاشاعرة فينحصر الجواب فيما قررنا فلا بد للمترتبة ان يلتزموا ان الاختيار في شأن العبد وفي شأنه تعالى كان مشوبا بالايجاب وتفصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال لا يتصور الا بالقول بشائية الا يجاب في شأنه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنى الحسن والقبح العقلي والعمرى ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحتم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المآل (قال المحاكمات فنقول نحن لا نلتذ بتخيل بل الالتذاذ) اقول لا يمكن انكار تحقق اللذة في تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التي في وصله فالاصوب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحبوب لكن يحصل نيل صورته الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوب مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه وبهذا القدر من المحبوبة يحصل اللذة فامل (قال المحاكمات لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على

وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنيل الى الصور العلمية الى معلوما بها والترتيب بل انما يشترط النيل الى معلوما بها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوما بها مثلا فرق بين ان يلتذ لا بمحبوب وبين ان يلتذ بتصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثانية النيل الى ذات المحبوب وفي حصول اللذة الثانية

بقي حصول صورته في الخيال والنيل اليها بل في اكثر المعقولات لا يهتق الالذة بالنيل الى نفسها وعينها بل
 النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه من نسبة بالصور المعقولة على ما ينبغي فبصير طالما مضاهيا للعالم فايدرك
 ههنا وهو حصول ٤٤٧ تلك الصور من حيث انها مطابقة ولا بد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها

بل قد لا يحصل الالذة بالنيل الى
 معلوما انها لكونها امورا مخالفة
 لمصلحة او غير ملائمة لطبيعته ولكن
 في نفس العلم به كمال يلتذ في الدنيا
 بجهله لانه يدرك الشيء الغير المطابق
 من حيث انه مطابق ومن هذه الخيبة
 كالخير والاعند فيلتذ به واما بعد
 الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن
 حينئذ مدركا للشيء من حيث كان
 الادراك تخيرا وكلاله لزوال اعتقاده
 كونه مطابقا وحينئذ فالحق في الجواب
 ان يقال هذا به للتدانة والحسرة
 على ما اكتسبه في الحياة وصرف
 عمره فيه مثله كمثل من اشترى خنزيرا يذر
 في الظلمة وبعد ظهور الحل عند
 حصول الضوء حصل له التدامة
 ولم يزل عنه الما بناء على فرض ان
 البائع قد حاسب عنه وعلى هذا
 الفرض هذا الشخص قبل حصول
 الضوء كان ملتذا بمعاملته وهو حال
 حياة صاحب الجهل المركب وبمجرد
 ظهور الحال بحصول الضوء كان
 متألما لما دأب عليه من اعداءه
 في الفرض المذكور وهو حال موت
 صاحب الجهل المركب هذا ما ينسرى
 في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع
 من الجرح بتفصيل مجلات ما
 في الشرح من التحفيق والوضوح
 مر موزات ما افاض فيهما من التدقيق
 والجد لله على الانعام والصلاة

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب
 الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان في مفهوم
 العناية تخصيصا وهو تعاقب العلم بالوجه الاصلي والنظام الايقى بخلاف
 القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة
 مننا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيوجه الى تحصيل الفعل
 ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل
 واما المبدأ الاول فمنايته اعني علمه بالموجودات على النظام الايقى
 كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا
 فانه تعالى مر يد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار
 انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار
 ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك في ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري
 وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الايقى
 بها فهذه الصفات انما يخترعها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره
 وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلومات
 مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب
 ان يحقق قوله (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون
 بحيث يعرض منها شر ما عند ازحامات الحركات ومصادمات التمركات
 كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى
 حيزها لم يكن بدم خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها ففضيلة النار
 وهي غاية الحرارة لا يحصل الا باقائه ما يصادمها فهي ان اقتضت الشيء
 في بعض الاوقات لان وجودها نافع في المركبات وغيرها قوله (وكذلك
 الاجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث
 يمكن ان يتأدى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل
 لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون
 بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وابعاده عن البدن واحوال الحمار
 الفرزي الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس
 بمطابق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انقضاء
 الصورة الذي هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات
 ومصادمات مؤذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها

والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاكرام على من اتبع الهدى ولم ينبع الفوى

وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اني في الجركات والسكنات
يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى
حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذية فظاهر
واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزي اليها فكما
اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته قوله (فاذا
قد حصل من ذلك) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شيء
من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء واذا اطلق على امر وجودي
مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم
الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال لوجود
من حيث هو غير لائق به او نقول من حيث هو غير مؤثر وليس هذه الاعتبارات
مختلفة عن معنى واحد وهو مفهوم اشر وعلم هذا من تنوع استعمال الجمهور
لفظ الشر في موارد. قوله (قال) في الشارح هذا البحث ساقط عن
الفلاسفة) لانه لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن
والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل
هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك
لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استغنى في العقل عدم
صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول
بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى
على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور
ويجب ان يكون قاصلا للخبر فهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزلة في هذين
الاصليين وهم المعتزلة واما الذين ينكرون فيها وهم الفلاسفة او احدهما وهم
الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول
والجواب اننا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به
كامر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة
الطبع ومناقرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى
كون الفعل موجبا للنواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين
انما النزاع في المعنى الاخير فيجبه ان يقال ان الله تعالى كمال بالذات خير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والثنا قص واليه اشار بقوله انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفياً في ان اندفاع
الشبهة يتوقف على المنين جبراً وانما اختصر على المنع الثاني تعويلاً
على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر
في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا
انا نحكم بان التعقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين
قاطعاً فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلاً للقطع كان ذلك ايضاً خيراً لانه لو كان جامداً لا يتأثر عن
السكين كان ذلك شراً واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق
اتصال بدنه وجدناه شراً فعلنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر
وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر
عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك
الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان
ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشر
والكلام الان فيه ويتقيد التزول عن هذا المقام وهو مجرد تمثيل
فلا يقيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتشبه ليس
باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور
لخبرها من غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون
به فقد ان كمال او عدم شر قوله (لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه)
انما ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شئ من حيث هو
غير مؤثر والالم وان كان شراً بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئياً واحداً
من الشر فان الظلم والازنا والموت والجهل وغيرها ضرور وليست بالالم
واما ان كثرة الآلام يقضى غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو
وجود الشئ والوجود الانساني وهو كونه سبباً لوجود آخر اكثر من
العدم الانساني الذي هو الشر اى كونه سبباً لعدم آخر واما ان الفلاسفة
لا يخلصهم من هذه المضائق اى تصوير الخير وليسان قلته الابتنى تحليل
الشر فقد بان ارتفاع تلك المضائق ونحن نختار هذه المسئلة من الابد

تلخيصا لها من الزوائد التي لا طائل مجتهدا فتقول لما بين القضاء والقدر
 والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضاءه
 تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل
 والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية
 والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير
 محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي
 هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على
 تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر
 هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في
 الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها
 شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام الكمالات الغير ذلك
 يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدرا
 لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض
 وهذا كالشمس فانها سبب لتضيح المركبات وللحرارات والاضواء وغير
 ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شرا
 بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود
 لكنه اذا قش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار
 ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء
 ليست براهين بل كانهما جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود
 وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون
 التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض
 والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار
 اي الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب
 ان الموجود الشر انما يقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض
 وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيرته اكثر من جهات شرته
 ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة
 البحث في هذا المقام قوله (لما كان قوي الايمان) تلخيص السؤال
 ان للانسان قوى ثلثا والثالثا عليهم بحسب القوة النطقية الجهل
 وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لأنها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان
وتقرر الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والجمال اقساماً ثلاثة
ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقمح وما بينهما وهو الغالب
كذلك النفس في العلم والخلق ثلاثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق
ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا التادر هو
الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون
الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان
كمال العلم فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر فنقول الكلام
في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس
بشر بالاضافة اليه لانه ليس سبيها قوله (لأنقض عندك) هذا تنبيه
على توهمات في الباب باطله احدى ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال
العلم فمن لا يكون له علم اولا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب
بالمنع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم
نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب
الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردى
موجبا للعذاب بل ما تمكن في النفس تمكننا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب
الاعذابا محدودا منقطعا فيقول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل
ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعمده يغلب السعادة
قطعا هذا هو المطابق للثمن واما قول الشارح وقوله اعما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل والذيلة فليس بمنطبق على المسبق لانه
لم يثبت الهلاك السرمد في الذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجي
ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيما من الآثام كما يقوله المسترلة
فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وفقا
على عدد قوله (فدكان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب)
اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلاً ادراك المربيات من جملة
نظام العالم فلو لا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما وجد الله
تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد التخويف
لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله (والتصديق
تأكيد للتخويف) اي الوفاء بالتخويف تأكيدهم للتخويف وانما يعلم هذا

الوفاء لاخبار صادق به اولاًقامة في الدنيا كالحود قوله (ولتمثلها
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي) وجوب صدور الفعل عن العبد مع
القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع
الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك
فلا قدرة اصلاً وجوابه ان الملازمة ثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع
ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن
لا ينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد
ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على
ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب
لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات
يجتمع في بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة
رديئة حتى اذا آثرت الحرارة الغربية فيها اشتعلت وحدثت الحمى
او انصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان
اذا فعل افعالا رديئة تنقش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة
ويجتمع على ما مرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة
بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما
فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج
وهو تار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج
كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف
القول به على اثبات المعاد الجسماني وحينئذ لو سئل وقيل لم يعاقب
فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هو سقط السؤال لان افعاله
تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه
ظاهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم
يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات
والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا
الوجه وتقرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية في علم الباري
قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت اخاضة تلك الكمالات
لكن بحسب استعداد ذات يحصل لها من افعالها وكان فيها غوى

تمنعها من تلك الافاعيل الى افعال تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون
 من اسباب ارادته الافاعيل الجبلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا
 من اسباب ذلك مؤكدا والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة
 حبيبا من اسباب ارادة الافاعيل الجبلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون
 شرا بالقياس الى الشخص المذهب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر
 النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر
 كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث
 الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب اصدور الفعل الخير من النفس
 الانسانية وهذا كما ان الهوى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي
 خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهوى بحسب اختلاف
 حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فحال النفس
 الانسانية هكذا الطريقة الدانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى
 كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة
 واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله
 تعالى يفر بهم الى الطاعة ويحجبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاتابة
 على الطاعات اذا اخلل به قبح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم
 المعاصي فاذا قيل لهم لم يمتدبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل
 لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم
 اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا
 بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم
 وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة
 الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات
 الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان
 المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى
 ولا يستل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء
 وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيملاء لا يزال للصور الموجودة
 في العالم العقلي ولا يد لجميع المسلمين وليسائر الطوائف الاقرار
 بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله
 تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل ما يوجد فى عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهة تعالى
 عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح فى مقدمة الجواب عن السؤال
 الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة
 وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء
 كما ان المسيبات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب
 عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسيبه قدرة العبد وارادته
 ومن اسباب ارادته فعل الخير والتخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة
 لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدر افلم العقاب
 اولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين
 ان التخويف متقدم فى التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والاخر
 ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على
 مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لاعلى مذهب الحكماء
 فان كل موجود فى القدر له علة حتى ينتهى الى متهمى العلة والله اعلم
 ﴿النمط الثامن﴾ فى البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعيلة) لما كان
 اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسى او عقلى كان اللذة ايضا قسيتين حسية
 وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق
 بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات
 ثلث مراتب مرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر
 عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة
 يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة
 فان القوى المدركة ما كانت فى نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم
 كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك
 الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راي معشوقه
 من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان
 اللذة فى نيسله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
 اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى
 منقسمة فى المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى
 الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات فمن مدركات القوى
 وهى جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى
وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق مانلتذ بالمحسوسات وليس كذلك
بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة
تابعة لادراك الملايم فن البين اننا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى
بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المذاقي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان
هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف
حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفاسد
بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع
من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة
الصفراء لا يلتذ بالخلاوى بل يعافها وبكرهها لا يقال اثبتوا لله تعالى
لذة عقلية فلو كان الالذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد
في ذاته تعالى وانه محال لاننا نقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم
بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
اونقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل
المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كل قوته
العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلهذا واصل الى نيل المعقولات فهو
عين اليقين ومثال ذلك العين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال
في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل
وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالتفكير مادامت آلفة
بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما
بحيث يلاحظها حتى الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما
يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا
الفصل ليس الا انفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقاق غيرها
وانما ذكرنا ما ذكرنا نفيها على المطلوب باذات من النمط كما سيأتيك
تفاصيله قوله (لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية)
يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد
مع ذلك من نيل ذاته ممثلا يتصور ذاته جال ولا يلتذ بها الا بنيلها
وكأن سبلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فحينئذ كفي ذكر النيل
اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو لا يدل

على ادراكه الابحجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لاشك
اننا لنذكر بتخييل امرأة حسنة ونخيل الجماع وشرب مشروب فههنا
الالتذاذ حاصل دون نيل اللذات فنقول نحن لانلذ بل نخيل الالتذاذ
بتخييل النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم اعم
في التعريفات واجب لا يقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان
مشغوا لا باشغال وممر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل
لانا نقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقبل لملهو فندرك المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل
ان اللذة لا يحصل بادرارك اللذيذ فقط بل بادرارك حصوله
ولا مجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو
عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماله وخيرته عنده لاني نفس الامر
فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وحينئذ ان نفي
الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحياة وان لم ينفى لم ينال لان سبب
ناله هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل
المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لانسلم
ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به لو نال مدركه لكن النيل وهو
وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة بيان
والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالام ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم
بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة
وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ لم يقرب الى التخصيص
من المشهور لانه لما احتج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فابراهما
اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيل الوصول
وقد بان انه لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالام بالكمال
والخير والآفة والشرف لا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشرف ان اراد
بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجد والشر هو المهدوم رجع
التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجد والالام ادراك المهدوم وذلك بطل
اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاجوال الحاصلة عند
احتراق الاعضاء او تبردها بالتليخ او عند سماع الاصوات المنكرة وتشم
الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودة

واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لتظهر فيه واما الكمال فالاكثر فسرهم بانه حصول شئ لشي من شأنه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الرديئة والتراكيب الفاسدة كلها كالات لا مكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ما يناسب الشئ ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتراكيب الفاسدة لا يلبق بالنفوس والاجسام والخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد التقوض لانها ليست مما يؤثر وبالشعر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شئ آخر فجسازا ان يحس به قوله (اراد الفرق بين الخير والكمال) لا يستراب في انهما متساويان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يغني عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكال باعتبار البراءة من القوة في تغايران مفهوما قوله (واعلم ظانا بظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير فكلهما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب اننا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالخلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمساحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذا المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهاذا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمقتضى الكتاب واما الشارح فانه فقد وجهها النقص بعدم التذاذ النفس بالصحة وجوابه بنفي ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرر السؤال الثاني اربعض
المرضى قديكره الخلو مع ان الخلو كمال وخير فهنالك ادراك الكمال والخير
متحقق ولالذة والجواب انا لا نسلم ان الخلو في هذا الحال كمال وخيره
قوله (وانه قد يصح اثبات لذة مايقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا
النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عنها بالبهجة والسعادة التي عنون
النمط بهما ففي اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف
ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف
على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت
وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الالم عقليا او كان وقع منا احتراز
مانع عنه وليس كذلك نبيه اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم
بانه ربما يجزم بوجود لذة او الالم ولا يحصل رغبة او رهبة لتقدم الذوق
والوجدان كان العنين قد يعلم من طريقي السماع ان في الجماع لذة ولا يميل
اليه وصاحب الحمية اذ لم يعرضه آفات الاسقام فر بما لم يحتجز عن المتاولات
الزدية فاذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية
او عن الآلام العقلية القدرح في وجودها ثم نيه في الفصل الاخير على
المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كالا
اذا حصل صارت ملته به لمنقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله
فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل
حصلت اللذة لا محالة واما قوله او وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج
فهو كما في النوم فنه ربما يتكيف الذائفة بكيفية الخلاوة مأخوذة من الصور
المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتمل في المنام من رأى امرأة
ياشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية
فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست
الاكيفية مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر
العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لانسبة لاحدهما
في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي

واصل الى كنهه الشيء حتى يتميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يتميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسى فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلى اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلى اقوى من الادراك الحسى وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية **قوله** (وقال ايضا انا نجد عند الاكل) تقريره انا لانفسنا انه الجوهر العاقل او ادراك شيئا كان ملتذبه قولهم لان ادراك الاشياء على ماهى عليه ملائم له وكما واللذة هى ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعمامة والفسر فانما يجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة وتميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعم ايضا ان القوة الذاتية والامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكننا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هى نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها ~~فان قلت~~ ربما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تضر المناقشة في العمارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هى كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقد ان قديم هذه القيود **قوله** (واعلم ان هذه الشواغل

التي هي كما علمت بعد اثبات الذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية (وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية من فية لكمالاتها فسادات متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذا لم ليس الادراك المناق للكمال ونيله وكان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله (لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع والالام يستلزم الافاضة ولترك هذه المقدمة لم ينجح الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال قوات كمال النفس اما الامر عدمي او لامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهمين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام في كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق وأشار الشارح بذكر ذلك التقسيم والمحكمات الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله (واعلم ان رذيله النقصان النفوس) اما ان يدرك انه لها لذات وكالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كابله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الحاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذا لا اشتغال بالامور الغائبة صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خطأ في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما
فهم في لذات لا ينتهي ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلية او في
العملية فان كانت ناقصة في القوة العلية فان لم يكن لها شوق الى كمالها
فهى على جنبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهى
في العذاب بعد الموت ما بقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون
مشاققة الى ما لا يمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد
اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات رديئة راسخة
او غير راسخة فتغذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت
بسبب خواش غريبيزات فيزول بالتدرج قوله (والحجة الثانية) قرر
الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن
آخر كما فارقت بدنهما اوتبقى خالية عن التعلق زما نائم يتعلق ببدن آخر
والاول يلزم منه محال لان احدهما انه مهمل فسد بدن يجب ان يحدث
بدن آخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد جسد ابدان
على عدد النفوس والاتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم
الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطلة في الطبيعة وهذا التقرير
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبنى على امتناع
التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة
يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من
الاقسام المقروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد
الشارح الاقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو
ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر
في الاقسام الاخر فن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين
وهو محال وقوله ويعود المحالات المنكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع
النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلاثة لكنه رد عليه وجوه من الاعتراض
احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم
اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم يفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه
فالزديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتداورها

مستفح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث للبعض الآخر نفوس
 ويلزم منه محال ان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان
 الا لبعض النفوس والا لم يجوز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
 وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة
 اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال
 لو تعقلت النفوس بايد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس
 متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق
 كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء قساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون
 عددا لا بد ان الكاشنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت
 الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونهـ لم بالضرورة انه
 لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا
 فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع
 فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف قوله (واعلم ان كل
 خير موثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افراط يكون
 عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون
 حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق
 ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة
 من وجه فان ~~مشتاق~~ الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا
 في خياله فانيا عن حسه فن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن
 حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزّه عن الغيبة والطلب
 فاستحصال الشوق عليه وكما انه يتجهج بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون
 متجهجا به ملتذا بعرفانه فكيف كان ادراكه اتم كان التذاذة اشد فلهذا تفاوت
 استمجات الملائكة وذواتهم بحسب ذوات مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول
 في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث
 هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس
 ادراكه واستدلتم على حب الكمال بادراره فهذا استدلال بالشيء على نفسه
 وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكمالته مخالف لادراك غيره لكمال اخر
 ولا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم
 وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام وقوله وان كان غيره كان ادراك الاول
 لكمالته مخالفا لادراك غيره فيه مساهاة لان التالي مانشا من التقديم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا
لحبه * هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية * وفاض
علينا من عالم القدس بالا فاضات المتالية * وانه اشرف ما كتب
في الكتب * وانفس ما توجه اليه ركاب الطلب * لا يعرف قدره الا من
ايد من عند الله بذهن وقاد * ونظر في العلوم يقاد * ولا ينتفع به الا
ذو دربة بتوجيه المباحثات * او فكرة متغلغلة في المبادئ حتى
ينتهي الى الغايات * فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه
فهو بهذا الكتاب اوجب * والنهي عن اضافته واذا
عنه الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب * وفقنا
الله تعالى وجميع طائلي الحكمة لدرك الحق *
وقفنا وعلى مقامات الصدق * انه على كل
شيء قدير * وبالاجابة جدير *
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله اجمعين

م م

م

طبع في المطبعة العامة
في غرة ربيع الآخر من سنة
تسعين ومائة
من هجرة من له المجد
والشرف

To: www.al-mostafa.com